ep

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE ŞI SOCIOLOGIE

C. I. Gulian

ANTROPOLOGIE FILOZOFICĂ

I. INTRODUCERE

1. DESPRE ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ ÎNĂUNTRUL MARXISMULUI

Pentru marxişti, omul a fost şi este, în chip implicit şi explicit, o temă primordială şi permanentă a filozofiei. Interesul adînc şi multilateral pentru om atît ca „individ", cît şi ca „fiinţă socială" este constitutiv marxismului. În zilele noastre, filozofii marxişti, prin numeroase incursiuni în problemele umanismului şi alienării, ale necesităţii şi libertăţii, ale moralei socialiste şi comuniste, în problema caracterului şi personalităţii etc., dovedesc că ei consideră necesară abordarea a noi şi noi laturi ale problematicii omului.

Trebuie să spunem însă deschis că nu toţi marxiştii au ajuns să înţeleagă necesitatea antropologiei filozofice înăuntrul marxismului, unii ajungînd chiar s-o denumească o invenţie „burgheză". Pe de altă parte, unii structuralişti marxişti au provocat multe confuzii prin aşa-zisul „antiumanism teoretic", ostil „omului abstract".

În primul rînd, este regretabil că adversarii marxişti ai antropologiei filozofice nu numai că nu vor să ţină seama de ceea ce ne-au lăsat Marx şi Lenin ca indicaţii sugestive în problema omului, dar mai ales că ei încalcă imperativul vital al filozofiei marxiste : acela al dezvoltării creatoare a marxismului. „Antropologia filozofică" nu este nici un „curent al filozofiei burgheze", nici „o disciplină filozofică burgheză", după cum nici etica, nici estetica nu pot fi monopolul unei poziţii filozofice. Întrucît nu sînt atunci şi logica matematică sau politologia discipline „burgheze" ? Dacă clasicii marxismului n-au cunoscut şi n-au folosit asemenea termeni care oglindesc diversificarea firească, necesară a filozofiei contemporane, în schimb ei

ne-au lăsat îndemnul să dezvoltăm marxismul pe măsura descoperirilor din fiecare epocă, în pas cu cuceririle tuturor științelor, în pas cu experiența social-politică și spirituală cu care se soldează și epoca noastră istorică crucială.

Dezvoltarea filozofiei contemporane înfățișează un proces de continuă diferențiere, de creștere a numărului disciplinelor filozofice pentru cuprinderea problemelor teoretice pe care le ridică descoperirile științifice și viața socială, experiențele social-istorice și umane epocale, dezvoltarea literaturii și artei etc. Cuprinderea *unitară* a diferitelor probleme teoretice ale omului care decurg din îmbogățirea contemporană a științelor sociale, umane și a științelor naturii, la care se adaugă problemele filozofice propriu-zise ale eticii și ale teoriei valorilor, se dovedește în zilele noastre o necesitate teoretică imperioasă, pe care nu o poate împiedica nici un argument, fie el al dogmatismului sau al „antiumanismului teoretic". Dealtfel ar fi și ridicol să mai discutăm azi dreptul la viață al unei discipline filozofice, care, deși este una dintre cele mai tinere discipline ale filozofiei, s-a impus de o jumătate de veac și face parte integrantă din tematica congreselor și a colocviilor internaționale de filozofie ale epocii noastre.

În societatea socialistă, etica, filozofia, pedagogia și antropologia filozofică, fiind discipline direct legate de problema transformării omului, dobîndesc o importanță indiscutabilă. Antropologia filozofică reprezintă o viziune despre om și, ca orice viziune sau concepție despre lume și societate, este pătrunsă de ideologie, de expresia necesităților social-politice și etice ale unei clase sau societăți. Antropologia filozofică vrea să fie *cunoașterea omului în vederea modelării lui.* Partea ei de sinteză a descoperirilor psihologiei individuale, a psihologiei sociale, etnologiei, istoriei culturii etc. trebuie să fie o imagine cît mai realistă, cît mai globală, asupra omului concret, chiar dacă în epoca noastră aceste descoperiri au fost și mai sînt folosite pentru demonstrarea sau justificarea ideologică a derutei și scepticismului, a cinismului sau fatalismului. Numai în aceste viziuni negativiste adevărul despre om devine o denaturare ideologică, pe care o dezmint însă lucrările

imensei majorităţi a oamenilor de ştiinţă care se ocupă de psihologie, psihiatrie, etnologie, sociologie şi istoria civilizaţiei. Din rezultatele acestei munci uriaşe se degajează alt duh decît cel al fatalismului, cinismului sau pesimismului. Înlăturînd iluzionările idealiste, spiritualiste despre originea şi evoluţia speciei umane, despre autonomia absolută a conştiinţei, despre caracterul absolut al valorilor etc., ştiinţa şi gîndirea progresistă n-au căzut în extrema cealaltă, a deziluzionării şi a desperării.

Antropologia filozofică marxistă, dacă îşi propune cunoaşterea obiectivă a omului, poate urmări şi realiza acest scop împletindu-l cu viziunea normativă, axiologică, a unui „om total" (Marx), a unui model, care, în ciuda părerilor „antiumanismului teoretic", străbate opera lui Marx de la scrierile din tinereţe pînă la *Critica programului de la Gotha.*

Dezvăluirea „părţii de umbră", a contradicţiilor şi a slăbiciunilor omului, este tot atît de necesară ca şi studierea contradicţiilor în societatea socialistă. Hotărîtor este însă punctul de vedere, poziţia de pe care se face o analiză realistă a societăţii şi a omului. „Noi, comuniştii — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu —, studiem legile sociale obiective nu pentru a adopta o poziţie fatalistă faţă de acestea, ci, dimpotrivă, pentru ca, înţelegînd sensul lor, să putem acţiona în interesul progresului social, în interesul oamenilor, al victoriei socialismului şi comunismului" [1].

Studierea mecanismelor psihice specific umane, a ponderii determinismului biologic, dar şi a rolului conştiinţei, a realităţii sau unicităţii individuale, dar şi a determinismului social-istoric, dezvăluirea primejdiilor de compensare fictivă a limitelor subiectivităţii, dar şi a capacităţilor demiurgice, trebuie să ne lămurească, pe baza cunoştinţelor contemporane despre om, tîlcul expresiei lui Pascal despre „mizeria şi măreţia omului". Tocmai acest eminent savant şi adînc psiholog ne îndeamnă ca în zugrăvirea portretului antropologic să ţinem cumpăna obiectivităţii : „Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur.

---

[1] *Plenara C.C. al P.C.R. din 3—5 noiembrie 1971*, Bucureşti, Editura politică, 1971, p. 56.

Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l'un et l'autre".

Cei care se străduiesc să făurească o nouă societate şi un nou tip de om vor însă mai mult: ei vor ca, pe baza cunoaşterii realiste a omului, să descopere pîrghiile transformării, mijloacele educării lui în spiritul umanismului socialist.

Totodată, pentru marxişti, din punct de vedere teoretic, elaborarea unei antropologii filozofice se dovedeşte a fi un nou prilej de verificare a *necesităţii şi eficienţei dialecticii marxiste* într-o problematică în care mulţi gînditori nemarxişti se instalează pe poziţii unilaterale. Fără să sustragă omul din biologie, antropologie, psihologie, etică, sociologie, psihologie socială etc., dar concentrînd *într-o singură problematică* variatele date şi probleme ale omului, prezente atît în ştiinţele particulare, cît şi în diferite discipline filozofice, credem că antropologia filozofică dialectică poate să reliefeze cu maximă pregnanţă rolul primordial pe care îl ocupă omul în filozofia marxistă.

Acest lucru îşi are şi o evidentă importanţă practică, politică şi etică. Cunoaşterea ştiinţifică a realităţii şi a potenţelor umane, a ceea ce omul este şi a ceea ce poate el *deveni*, elucidarea statutului ontologic, dar şi a perspectivelor axiologice ale personalităţii, ni se pare că trebuie să fie un postulat teoretic într-o societate în care problematica transformării oamenilor se desemnează a fi printre cele mai arzătoare.

Considerăm totodată a fi de la sine înţeles că, în stadiul actual, o încercare de antropologie filozofică trebuie să păstreze modestia de a selecta doar cîteva probleme principale. Aspectele sub care poate fi cercetat omul sînt atît de variate, iar cunoştinţele pe care le implică — fie numai expunerea lor temeinică — sînt atît de numeroase şi de diferite, cel mai adesea pătrunse de ideologie, de valorizări, încît ar fi temerară pretenţia de a da o sistematizare şi o rezolvare exhaustivă a problemelor. În chip riguros, numai pentru o astfel de lucrare ar fi justificat titlul ambiţios *Antropologia filozofică*. Cartea de faţă nu-i decît o „antropologie filozofică", o încercare personală

de a degaja, pe baza unor teze marxiste fundamentale, cîteva probleme şi orientări spre soluţii în ceea ce priveşte structura, situaţia şi sensul persoanei, cu toate implicaţiile polemice şi delimitative pe care le cere un dialog ideologic contemporan, dar şi cu incursiuni în experienţele spirituale ale altor epoci.

Literatura contemporană asupra problemelor omului mi se pare că atestă ceea ce clasicii marxismului au întrevăzut foarte clar : *omul ca întreg*. Deşi ei nu s-au ocupat îndeaproape de problemele psihologiei, deşi mai trebuie ţinut seama de faptul că psihologia contemporană s-a dezvoltat de-abia în secolul nostru, ca şi etnologia şi sociologia concretă, deşi faptele şi datele despre ce este şi poate fi omul înfăţişează un tablou atît de complex încît el ameninţă să devină haotic, se poate degaja, cred, spiritul concepţiei marxiste despre ce este şi ce poate realiza omul : totalitate şi luciditate (poate chiar identificînd aceşti doi termeni). „Pînă acum, oamenii şi-au creat întotdeauna reprezentări false despre ei înşişi, despre ceea ce sînt sau ar trebui să fie". Această caracterizare critică lapidară cu care începe prefaţa genialei scrieri de tinereţe a lui Marx şi Engels care este *Ideologia germană* mi se pare deplin valabilă pentru evidenţierea poziţiei *lucide* despre om, poziţie specifică marxismului. Dar în ştiinţă, inclusiv în filozofie, luciditate înseamnă abordarea *multilaterală* a fenomenului complex şi contradictoriu care este omul. Dacă „Die Wahrheit ist das Ganze" („Adevărul este întregul"), cum spune Hegel, atunci ne apropiem de adevăr cu cît ne străduim să spunem tot ceea ce ştim despre om, fără să omitem aspectele lui întunecate, fără să trucăm, fără să ponegrim, dar şi fără să idealizăm, aşa cum au cerut-o gînditori atît de diferiţi cum au fost Spinoza, Pascal şi Marx. Totodată, această dorinţă de adevăr asupra omului este decisivă şi în aprecierea liniei generale de evoluţie a antropologiei filozofice premarxiste sau nemarxiste.

Atît practic, în relaţiile cu ceilalţi, cît şi teoretic, omului i-a fost şi îi este destul de greu să fie obiectiv faţă de sine însuşi. Teoretic, după cum a arătat Marx, una dintre cele mai de seamă stavile în calea autocunoaşterii a reprezentat-o idealismul ca interpretare şi ca valorificare

unilaterală, nerealistă a omului, ca viziune încărcată de iluzionări intelectualiste, sortită totodată eşecului din punct de vedere practic. Problematica pe care ne-a pus-o şi ne-o mai pune istoria contemporană, începînd cu revoluţiile din secolul al XIX-lea pînă azi, a contribuit decisiv la înlăturarea schemei spiritualiste sau intelectualiste şi a impus imaginea realistă, dialectică, despre om. Acuitatea şi gravitatea problematicii sociale şi politice cer relevarea importanţei situaţiei istorice, a acţionării, a praxisului, a opţiunii, a luptei, dar, fireşte, nu a unui erou ideal, fictiv, ci a omului cu posibilităţile şi limitele lui reale. Mi se pare că experienţele epocale revoluţionare ale veacului nostru au verificat şi au confirmat două teze antropologice marxiste fundamentale : justeţea concepţiei despre om ca fiinţă social-istorică (fără să uităm şi cealaltă latură, a unicităţii omului concret) şi ideea că, în ciuda structurii sale complicate, a limitelor şi carenţelor lui, omului îi rămîne prestigiul demiurgic.

Antropologiei filozofice nu i se poate însă substitui o imagine lirică sau, ca să vorbim în stilul Renaşterii, „elogiul omului". Cunoaşterea realistă — fie a unei situaţii politice, fie a structurii şi situaţiei omului — nu se poate reduce la „aprecieri pozitive". Mai ales în epoca noastră, în ţările în care se edifică o nouă societate, unde oamenii şi-au dovedit din plin capacităţile creatoare, eroice, este posibil şi necesar efortul spre o cunoaştere totală, obiectivă a omului. Această cunoaştere s-a dovedit deosebit de grea. Ambele motive : dificultatea de a ne judeca nepărtinitor, obiectiv, dincolo de apologie şi de nihilism, cît şi complexitatea fiinţei umane, au stat în calea cristalizării antropologiei ca disciplină filozofică. A trebuit să treacă multă vreme pentru ca pe baza constituirii ştiinţelor moderne ale naturii, ca şi pe baza apariţiei marxismului, să devină posibilă închegarea unei antropologii filozofice ştiinţifice, în stare să cuprindă naturalul şi istoricul în fiinţa umană, subiectivul şi obiectivul, existentul şi axiologicul.

Pentru caracterizarea antropologiei filozofice marxiste. Cred că antropologia filozofică marxistă se delimitează faţă de alte concepţii antropologice din două unghiuri de vedere :

1) ca *critică* a tuturor concepţiilor mărginite, unilaterale care vor să reducă esenţa omului fie la înrudirea lui animală, fie doar la superioritatea lui intelectuală, fie la stările lui pur subiective, fie numai la latura lui socială, fie numai la constantele structurale biopsihice, fie numai la varietatea istorică a profilului spiritual, fie numai la ceea ce omul *este*, fie numai la ceea ce omul *creează* (Nu este însă vorba de o critică agresivă, obtuză, dogmatică sau nihilistă, ci de o valorificare critică a tuturor descoperirilor, intuiţiilor şi teoriilor care, într-o măsură mai mare sau mai modestă, au sesizat aspecte reale din structura, situaţia sau sensul omului) ;

2) ca disciplină *simultan teoretică şi practică*, cunoaşterea omului vizînd tot timpul putinţa influenţării şi transformării, a modelării şi educării lui, urmărind perspectiva condiţiilor şi a mijloacelor prin care *persoana* se transformă în *personalitate*.

O viziune de sinteză critică poate să apară unora ca „eclectism", altora ca „obiectivism" sau chiar — nu-i exclus — ca „abatere de la marxism". Alţii s-ar putea arăta nedumeriţi : care este atunci *specificul* marxist al unei astfel de antropologii filozofice sau „de ce o antropologie marxistă ?". Unii marxişti arată împotrivire pînă şi faţă de termenul „antropologie filozofică", pe motivul că „materialismul istoric include omul şi este suficient ca termen", „nu-i nevoie de discipline filozofice noi" etc. Nu cred că mai este cazul la ora actuală de a mai discuta cu aceste ultime argumente, care trădează dogmatism, obtuzitate şi neputinţă teoretică. Dar la întrebările anterioare merită să răspundem.

Sub aspect teoretic, antropologia filozofică este o disciplină cu pronunţat caracter dialectic, de sinteză. În acest scop, după cum am încercat să arătăm în *Problematica omului* (1966), ea nu poate fi ştiinţific valabilă decît dacă : 1) este o generalizare sau o sinteză a rezultatelor tuturor ştiinţelor particulare care se ocupă în vreun fel sau altul de om ; 2) cuprinde însă şi probleme *filozofice*, care de obicei sînt tratate *separat* în etică, psihologie, sociologie, teoria culturii. Antropologia filozofică s-ar caracteriza astfel printr-o *dublă generalizare* : a datelor unor ştiinţe particulare (printre care şi antropologia, ca

ramură a biologiei), dar şi a problemelor şi a rezultatelor unor discipline filozofice ca etica, teoria culturii, axiologia.

Necesitatea unei *viziuni dialectice* în antropologia filozofică este cerută de obiectul ei : omul concret. Dar omul concret nu este reprezentat doar prin latura subiectivităţii, cum cred unii existenţialişti, ci este omul în *totalitatea determinărilor şi a capacităţilor lui*. Ar fi nedialectic să subliniem numai determinările ; aceasta ar fi deja „un punct de vedere“ asupra omului, o prevenire cu iz sceptic sau cinic, mărginit sau vulgarizator. Ar fi, de asemenea, o atitudine necritică să ne împăunăm cu relevarea doar a capacităţilor şi a realizărilor noastre fie din punct de vedere subiectiv, fie din perspectiva istoriei culturii. Cînd privim „în jos“, observăm determinările sau determinismul, subiectiv şi obiectiv. Unul dintre determinisme este cel biologic, prelungit în structura, nevoile, dinamismul şi finalismul psihic şi valoric. Celălalt determinism este social-istoric, sau, pe scurt, sociologic. După cum nu există abisuri între valorile spirituale şi nevoile materiale ale societăţii, tot astfel nu există un hiatus între nevoile biologice, trebuinţele psihice, interesele personale şi cele mai complexe şi mai eterate manifestări şi realizări spirituale. De la Montaigne, La Rochefoucauld şi Spinoza pînă la Nietzsche şi Freud, autocunoaşterea a cucerit victorii pe care nu le bănuia Socrate. Dar aceste mari victorii în sfera determinismului subiectiv ne-ar fi dus la o viziune incompletă dacă nu s-ar fi născut marxismul, care s-a evidenţiat în istoria sociologiei tocmai prin teoria determinismului social-istoric.

Biologia, psihologia, sociologia, etnografia sau etica studiază omul sub aspecte diferite, specifice. Antropologul biolog nu este obligat să trateze problema libertăţii, după cum eticianul nu se simte dator să se preocupe de raseologie. Dar între sferele etnografiei, psihologiei şi sociologiei există totodată *interferenţe* şi *probleme limitrofe*, care nu numai că solicită din ce în ce mai mult atenţia ştiinţelor sociale contemporane, ci îşi cer şi o sinteză. Antropologia filozofică trebuie să preia şi să generalizeze rezultatele cercetării în diferitele discipline, dar să şi încerce să răspundă la întrebări pe care ştiinţe particulare ca biologia

și psihologia sau unele discipline filozofice ca etica sau filozofia culturii *nu le pot cuprinde*. Psihologul se ocupă în principal de explicația fenomenelor psihice comune *tuturor* oamenilor, precum și de particularitățile psihice individuale, pe cînd sociologul cercetează în primul rînd ceea ce este social, deci comun și general unor *clase, grupe sociale* sau de vîrstă etc. Istoricul culturii se preocupă de obicei de realizările, de operele omului și nu de dialectica obiectivă și subiectivă a creației, de zigzagurile și de contradicțiile biografiei lui psihice și spirituale ; teoria culturii urmărește chipul în care necesitatea istorică se subliniază în valori, iar valorile au rădăcini existențiale, necesare.

Psihologia și axiologia nu se pot ignora, dar ele au unghiuri de vedere deosebite. În planul valoric, axiologic, particularitățile psihice, tipul de activitate nervoasă superioară, temperamentul etc. sînt, într-un anume sens, indiferente, neconcludente. Pentru că problema axiologică este realizarea valorilor ca depășire dialectică a particularităților eului, axiologia este indiferentă față de temperament. Pentru manifestarea personalității etice, pentru ca un om să realizeze valori sociale, este indiferent dacă el este coleric sau flegmatic, impulsiv sau echilibrat, ciclotim sau schizotim etc. Există oameni impulsivi, dar extrem de capabili și, ca atare, valoroși pentru societate, dar greu suportabili în cadrul relațiilor umane ; există oameni liniștiți, echilibrați, „plăcuți" pentru cei din jurul lor, dar a căror existență este puțin relevantă în planul axiologic.

Din punctul de vedere fie existențialist, fie axiologizant *(Wertethik)*, nu s-a recunoscut necesitatea legăturii antropologiei cu științele particulare. În cadrul dezbaterilor contemporane, mai ales în opoziție cu unii existențialiști, trebuie să subliniem *legătura* problematicii omului cu diferitele științe particulare și discipline filozofice. Jaspers, de pildă, este ostil analizei omului atît sub aspect biologic, cît și sub aspect istoric-social. După unii existențialiști, ca și după diverși gînditori metafizicieni, „omul" începe „dincolo" de realitatea lui empirică, biologică și social-istorică. Jaspers o spune foarte limpede, postulînd dogmatic următoarea alternativă : „Două căi ne stau în față : sau studiem omul ca obiect al științei, sau încercăm

să descoperim omul ca libertate"[2]. Jaspers impută științei faptul că ne dă doar cunoștințe particulare și fragmentare și susține că ne rătăcim atunci cînd „ea pretinde să ne dea o cunoaștere totală"[3]. Ca și cum vreo știință particulară ca atare ar fi vinovată de folosirea abuzivă a rezultatelor ei!

Este evident că nu biologia, ci biologismul, nu psihologia, ci psihologismul, adică cei care vor *să transgreseze* limitele unei științe sau alta, cei care vor *să extrapoleze*, să substituie un adevăr parțial adevărului total, sînt vinovații care denaturează imaginea omului.

Antropologia filozofică ar trebui să cuprindă, într-o tratare evident sintetică, problemele de interferență ale antropologiei cu etica, ale psihologiei cu istoria culturii. În antropologia filozofică *se întîlnesc* toate aceste discipline; ea este locul lor de întîlnire, de „schimb de experiență" între disciplinele științifice și filozofice care se ocupă de cunoașterea omului. Problemele istorico-sociale, ale rolului maselor, ale istoriei civilizației, inconștientului sau valorilor sînt martori asupra ființei și creației umane, martori foarte deosebiți, dar tocmai de aceea laolaltă indispensabili. Antropologia filozofică marxistă ar avea tocmai rolul să sintetizeze în mod principial și obiectiv mărturiile acestor cunoașteri parțiale pentru a constitui *o disciplină globală*, ferită de unghiul de vedere, inevitabil delimitat, al uneia sau alteia dintre științele particulare sau dintre celelalte discipline filozofice.

Dar nu numai din motive teoretice trebuie să apeleze antropologia filozofică la diferitele științe particulare, ca psihologia, sociologia, etnologia etc. Datele acumulate de aceste științe ne luminează și ne ghidează în *problemele practice* ale transformării conștiinței sociale, ale rolului conștiinței individuale, ale înțelegerii și ale realizării capacităților umane în diferite situații istorice. Nu ne interesează numai omul ca obiect de cunoaștere, ci mai ales posibilitățile obiectivării lui în societatea socialistă. Sarcinile complicate și arzătoare de a dezbăra oamenii de năravurile întipărite de vechea societate, de a transforma

[2] Karl Jaspers, *La foi philosophique*, Paris, Plon, p. 75.
[3] *Op. cit.*, p. 76.

mentalitatea individualistă în deprinderi socialiste, de a sădi în conştiinţă convingerile colectiviste se traduc în plan etic-antropologic prin *fenomenul obiectivării,* al depăşirii *dialectice* a subiectivităţii, deci o depăşire care păstrează — nu anulează, fiindcă este imposibil —, dar şi transformă, printr-o sinteză dialectică, persoana în personalitate, îmbină interesele individuale cu cele colective, face trecerea de la psihologic la axiologic.

După cum se ştie, mulţi adversari ai socialismului au decretat că o astfel de transformare a omului, definit de către aceşti ideologi sceptici drept o fiinţă iremediabil egoistă, nu este posibilă. Argumentele acestui adevăr ţinteau să demonstreze în acelaşi timp imposibilitatea proprietăţii comune şi a intereselor comune.

În ultima sută de ani, progresele remarcabile ale antropologiei, ale arheologiei şi sociologiei, ale psihologiei sociale şi istoriei civilizaţiei ne oferă contraargumente zdrobitoare. Descoperirea societăţilor arhaice şi a culturii populare (sau „tradiţionale") pun într-o lumină nouă importanta teză despre morala gentilică, pe care a expus-o Engels în *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului.* În lucrări ale diverşilor reprezentanţi ai şcolii sociologice franceze (Durkheim, Lévy-Bruhl, Albert Bayet), engleze (Westermarck, Malinowski, Fortes etc.), americane (Lowie, Radin, Briffault, Redfield, Adamson, Leslie White etc.), sovietice (Cosven, Semonov), germane (Tönnies, Thurnwald, Nippold etc.) se dă un imens material concret pentru reconstruirea solidarităţii originare, a moralei şi a mentalităţii gentilice, care s-au păstrat apoi în cadrul „societăţilor tradiţionale", de fapt în cultura populară, înăuntrul comunităţilor ţărăneşti.

Etnografia, istoria economică şi socială, sociologia, mitologia etc., ne demonstrează că formarea unei mentalităţi colectiviste este *posibilă,* pentru că ea a existat şi s-a manifestat de-a lungul mileniilor, pentru că ea a lăsat tipare adînci în conştiinţa oamenilor [4]. Aceste tipare pot

[4] Asupra acestor probleme vezi C. I. Gulian, *Sensul vieţii în folclorul românesc* (1957), *Despre cultura spirituală a popoarelor africane* (1964), *Omul în folclorul african* (1967) şi mai ales *Originile umanismului şi ale culturii* (1967).

să fie curăţate de sedimentele ideologiei individualiste. Dacă se pune întrebarea : ce este „mai funciar“ şi mai străvechi ? — atunci se poate răspunde fără şovăire : nu individualismul, ci colectivismul (psihologul Jung a vorbit sugestiv despre „inconştientul colectiv“ ; ideea lui merită să fie confruntată cu descoperirile etnografiei şi ale istoriei culturilor arhaice).

Ca disciplină *filozofică*, antropologia filozofică tratează problematica omului *la nivelul maximei generalităţi*. Ea poate şi trebuie să se sprijine pe datele biologiei, antropologiei, psihologiei animale, ale psihologiei individuale şi sociale, ale psihiatriei, ale sociologiei concrete, ale moralei, ale istoriei mentalităţii. Ea poate să-şi bizuie afirmaţiile pe cunoaşterea concretă pe care o oferă literatura şi arta epocii noastre sau pe cercetările asupra opiniilor şi comportamentului grupelor sociale, a grupelor de vîrstă („sociologia tineretului“) etc...

Antropologia filozofică îşi poate culege exemple din viaţa omului contemporan, ca şi din alte epoci. Tendinţa generalităţii maximale se îmbină însă cu o imperioasă nevoie de ancorare în actualitate. Antropologia filozofică nu poate să nu reflecte dezbaterile, frămîntările, îndoielile şi victoriile omului contemporan. Ceea ce nu o împiedică să dezvăluie totodată, ca şi gnoseologia sau estetica, problematica perenă a fenomenului uman. Cum însă în actul final al antropologiei filozofice se dezbate ceea ce poate şi trebuie să fie personalitatea omului de azi într-o epocă de hotărîtoare transformări istorice cum este epoca noastră, antropologia filozofică este impregnată de problemele istorice ale epocii, care se răsfrîng pînă în nucleul intim al „sine“-lui. Este meritul lui Marx de a fi enunţat pentru prima oară această idee, după cum este meritul psihologiei sociale de a fi dovedit acest lucru : penetraţia profundă a socialului în eu.

Este de la sine înţeles că antropologia filozofică marxistă n-are ce face cu postulatul metafizic al „naturii umane“, concept speculativ, pe care l-a respins Marx încă din scrierile de tinereţe. Şi, totuşi, iarăşi nu se poate tăgădui că, în ciuda puternicelor influenţe pe care istoria societăţii şi culturii le exercită asupra fondului nostru biopsihic, acesta înfăţişează o anumită *structură*. Aceasta ar fi

ansamblul particularităţilor biopsihice umane, care se înfăţişează totodată ca paletă a virtualităţilor umane. Sub caracterul divers şi uneori antinomic al „modurilor de viaţă" (la Spranger *Lebensformen*), al orientărilor axiologice, al chipului pozitiv sau negativ în care omul poate rezolva problematica existenţială, regăsim virtualităţile constante biophsihice şi demiurgice, ca şi raportul originar de tensiune şi de homeostazie (echilibru) dintre eu şi lume. Dacă atitudinile şi valorizările umane sînt istorice, istoric şi sociologic explicabile, este evident că şuvoiul energetic al individului, ca şi particularităţile, problemele, crizele lui personale de viaţă, stadiile de evoluţie, formare şi dezvoltare psihică şi spirituală, ca şi trăsăturile lui temperamentale şi caracterologice, n-au nimic social-istoric. O istoricizare şi sociologizare a tuturor laturilor şi motivaţiilor individuale ar fi tot atît de exagerate şi arbitrare pe cît sînt încercările biologiste sau psihosociologice de a suplini dezvoltarea socială şi atitudinile spirituale.

Pe de altă parte, atenţia cuvenită pentru „omul întreg", pentru viaţa lui interioară, emoţională, pentru destinul omului contemporan nu trebuie să semnifice o subiectivizare a problemelor antropologice, o desconsiderare sau o subapreciere a activităţii şi creaţiei, a manifestărilor obiective ale omului.

În opoziţie cu acele curente din filozofia burgheză contemporană care socotesc că filozofia omului trebuie să fie preocupată doar de problemele subiective, interioare, filozofia marxistă nu zvîrle peste bord nici problematica înţelegerii şi stăpînirii naturii, nici sensul revoluţiei tehnice-ştiinţifice contemporane, nici ceea ce ne învaţă istoria culturii materiale şi spirituale. Din toate aceste fenomene şi ştiinţe variate se pot trage concluzii despre ceea ce este şi poate să fie omul. „Esenţa" omului nu poate fi izolată de nici una dintre manifestările, acţiunile şi cerinţele lui, nu poate fi construită speculativ, noţional, scolastic, ci dedusă cu grijă din complexitatea laturilor, manifestărilor şi activităţilor lui concrete, din latura lui socială, ca şi din particularităţile lui unice, biopsihice, nerepetabile, din ceea ce este fond biopsihic ca şi din formele istorice concrete, mereu altele, pe care le îmbracă conştiinţa şi activitatea lui. În antropologia filozofică, la baza cerce-

ţării fenomenului uman trebuie să stea teza lui Lenin despre „lucrul (fenomenul etc.) ca sumă şi unitate a contrariilor".

Fără pretenţia de a aşterne un program ferm al antropologiei filozofice marxiste, ni se pare că se pot desprinde cîteva trăsături caracteristice care o delimitează ferm, prin viziune şi metodologie, de alte concepţii :

a) prin obiectul sau prin problemele ei, ea face parte integrantă din sistemul filozofiei marxiste, cuprinzînd o interpretare materialist-dialectică a laturii biopsihice a omului şi o interpretare materialist-istorică a laturii lui sociale, spirituale, axiologice ; explicaţia materialist-istorică a profilului spiritual, a problematicii şi valorilor personalităţilor şi a tuturor valorilor în general caracterizează îndeosebi antropologia filozofică marxistă ;

b) ea îşi propune aplicarea dialecticii marxiste în analiza fenomenului uman, în sensul considerării lui ca un întreg, dar nu static-funcţional, ci ca „sumă şi unitate a contrariilor" (Lenin) ;

c) consecvent, omul i se înfăţişează ca o structură, dar în care se îmbină într-un chip specific determinismul biopsihic şi determinismul social-istoric, fără ca acest dublu determinism să anihileze libertatea opţiunii, fără să diminueze relieful creativ al valorii şi al devenirii personalităţii ;

d) întrucît omul se manifestă întotdeauna ca om concret, antropologia filozofică marxistă urmăreşte descifrarea determinismului în stare să-l explice ; concretul este determinare, ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale stau la baza generalizării pe care o poate întreprinde o antropologie concretă ; antropologia filozofică marxistă se opune concepţiilor existenţialiste care vor să fundeze antropologia filozofică „dincolo" de ştiinţele particulare ;

e) antropologia filozofică marxistă este preocupată atît de cunoaşterea omului, cît şi de transformarea şi educarea sa. Nu este deci vorba de o cunoaştere „contemplativă". Dacă, pe urmele psihologiei, relevăm limitele „condiţiei umane", ne pluteşte tot timpul în faţă dezideratul depăşirii acestor limite. Ca urmare, omul este văzut simultan în două planuri : ontic şi axiologic ; antropologia filozofică este simultan *cunoaştere* şi *valorizare* ; cunoaşterea

omului este valabilă simultan teoretic şi practic în vederea transformării sau modelării lui în perspectiva socialismului şi a valorilor sociale ;

f) prin această situare, prin faptul că trebuie să cuprindă onticul şi axiologicul, antropologia filozofică marxistă se opune structuralismului („antiumanismului teoretic") în măsura în care acesta vrea să elimine problema sensului, a valorilor ;

g) recunoscînd necesitatea ştiinţelor particulare, antropologia filozofică marxistă rămîne deschisă ; aceasta pentru a se corecta şi îmbogăţi odată cu dezvoltarea ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor sociale.

Dat fiind profilul complex, am putea spune „enciclopedic", al antropologiei filozofice marxiste, elaborarea ei nu se poate face nici repede, nici într-o singură lucrare. Filozofii marxişti contemporani se îndreaptă deocamdată, după predilecţii personale, unii spre latura biologică, alţii spre latura socială a omului, unii spre problema libertăţii, alţii spre problema valorilor etice sau culturale. În lucrarea de faţă, ideea totalităţii nu este exprimată decît ca deziderat metodologic, ca o concepţie asupra problemei ca atare. Ne-am propus să ne oprim în elaborarea unei antropologii filozofice, în primul rînd asupra *structurii* şi *situaţiei* persoanei, întrucît planul axiologic al sensului, problema acţiunii, creaţiei, a valorilor etice etc. le-am abordat şi le vom aborda în alte lucrări. *Teoria personalităţii* ca lucrare aparte ar fi o încoronare obligatorie a problematicii structurii şi situaţiei persoanei.

Poate că volumul deosebit pe care îl ocupă capitolul II al lucrării de faţă, „Omul cu sine însuşi", nutrit din faptele şi problemele psihologiei contemporane, cere o lămurire, care vrea totodată să cuprindă şi o delimitare de orizonturi pur psihologice. În primul rînd, vrem să subliniem că insistenţa asupra datelor psihologiei ni se pare pe deplin îndreptăţită, din moment ce redescoperim importanţa pe care a acordat-o Marx „individului real, viu".

Cît de departe a fost Marx de tendinţa de a dizolva omul în relaţii sociale, de a ignora rolul individualităţii şi al personalităţii reiese şi din analizele luminoase asupra raportului dintre *individ* şi *membrul unei clase*, deci asupra legăturii dintre latura psihologică şi cea sociologică

a omului. Numai o interpretare unilaterală, nedialectică a concepţiei antropologice a lui Marx o poate reduce pe aceasta la „ansamblul relaţiilor sociale". După cum am încercat să arătăm, interesul puternic manifestat de Marx pentru „individul real, viu" exclude interpretarea sociologistă [5]. Chiar în cadrul schiţei de tinereţe a dezvoltării societăţii, aşa cum le era posibil la acea dată, Marx şi Engels urmăresc şi soarta *indivizilor*, nu numai evoluţia economică şi a claselor, arătînd că, „chiar în cadrul aceleiaşi naţiuni, indivizii, chiar dacă facem abstracţie de relaţiile lor materiale, se dezvoltă în mod cu totul diferit..." [6]. Acest fenomen se referă la o întreagă categorie de indivizi mai avansaţi şi devine cheia explicării progresului rapid al coloniilor în istorie, atît în istoria veche (Cartagina, coloniile greceşti), feudală (Islanda), cît şi în cea modernă (Statele Unite). Coloniile „îşi încep deci dezvoltarea dispunînd de indivizii cei mai avansaţi din vechile ţări şi, prin urmare, de formele de relaţii cele mai avansate..." [7]. Iată cum, departe de a fi o interpretare „economistă" a istoriei, marxismul îmbină factorul economic-social cu cel individual, dîndu-i acestuia din urmă ponderea cuvenită (ne referim aici la individualitate, fără să mai vorbim de teza marxistă binecunoscută despre rolul personalităţii în istorie).

În perioada în care scriau *Ideologia germană*, Marx şi Engels erau preocupaţi simultan de problema revoluţionării societăţii şi a transformării omului. Efortul de a răsturna concepţia idealistă despre societate, de a pune bazele comunismului ştiinţific, de a crea noua concepţie revoluţionară despre lume s-a manifestat ca fiind inextricabil legat de interesul arzător pentru om ca individ şi personalitate. Şi nici nu putea să fie altfel, întrucît ţelul etic şi politic al făuririi socialismului ştiinţific era dezvoltarea personalităţii în societatea comunistă. „Numai în cadrul colectivităţii individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor

---

[5] Vezi C. I. Gulian, *Problematica omului*, III, 1, „Marx despre individul real, viu", p. 122—149.

[6] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 174.

[7] *Ibid.*

sale..." [8]. Marx punea astfel în centrul filozofiei problema drepturilor practice și teoretice ale individualității, ale omului real, cu interesele și aspirațiile lui.

În istoria concepțiilor despre om, a filozofiei omului, trebuia rupt o dată pentru totdeauna cu imaginile fie idealizante, fie moralizante, dar și cu cele îngust-mecaniciste sau vulgarizatoare la care ajunsese Feuerbach sau Büchner și pe care le continuă azi concepțiile biologiste. Pentru ca să capete glas adevărul despre om, trebuia să apară pe scena istoriei o clasă care să nu se teamă de acest adevăr, care să-l vadă pe om cu toate luminile și umbrele lui ; trebuia o înțelegere materialistă, dar în același timp dialectică, o viziune capabilă să discearnă rădăcinile biologice, dar și avînturile spirituale ale omului, erorile, neputințele, eșecurile, dar și marile lui victorii, tot ceea ce omul realizase deja și mai ales perspectivele desfășurării lui istorice.

În *Ideologia germană*, opoziția dintre „omul empiric" și omul abstract, „sacru", constituie un fir roșu indiscutabil : „Nu sacra noțiune de «om», ci oamenii reali în desfășurarea relațiilor lor reale creează relațiile empirice, pe care apoi, în mod retroactiv, oamenii le construiesc, le înfățișează și le reprezintă, le consolidează și le justifică drept revelații ale noțiunii de om" [9].

Concepției spiritualiste despre om ca entitate abstractă, ca spirit sau intelect pur, Marx îi opune *omul ca întreg*, omul ca *ființă pasională*. „În [genere] este [absurd] să se presupună, așa cum face sfîntul [Max], că poți satisface o singură [pasiune], ruptă de toate celelalte, că poți s-o satisfaci fără ca împreună cu ea să te satisfaci și *pe tine*, întregul individ viu" [10]. Dacă fie pasiunea, fie gîndirea cresc unilateral, excesiv, „faptul nu depinde de *conștiință*, ci de *existență* ; nu de gîndire, ci de viață ; el depinde de dezvoltarea empirică și de manifestările de viață ale individului, care, la rîndul lor, depind de relațiile sociale" [11]. Un exemplu istoric, după cum au ară-

---

[8] *Op. cit.*, p. 76.
[9] *Op. cit.*, p. 268.
[10] *Op. cit.*, p. 263.
[11] *Op. cit.*, p. 264.

tat Marx şi Engels, îl constituie exagerarea rolului gîndirii la filozofii care au reprezentat idealismul clasic german, ca şi la epigonii lor posthegelieni.

Este aproape de prisos să mai subliniem că doar în măsura în care reactualizează critica noţiunii abstracte de „om" este îndreptăţit „antiumanismul teoretic" (Althusser). Dar la Marx, astfel de analize ca cele mai sus citate lămuresc categoria individualităţii, a personalităţii, întregesc şi echilibrează definirea omului ca ansamblu al relaţiilor sociale, cu latura „individului real, viu", situînd concepţia lui Marx deasupra alternativelor metafizice : „om" abstract sau personalitate izolată. Ideea marxistă a dezvoltării plenare, multilaterale a personalităţii este, evident, deasupra egotismului, a individualismului încăpăţînat, ca şi *contra* omului sociologizat, depersonalizat.

În concepţia lui Marx, omul concret este omul întreg, individul viu, înţeles ca *totalitatea* determinărilor şi a manifestărilor lui. Omul întreg este opus omului abstract, ireal, omului-fantomă creat de imaginaţia filozofilor idealişti, dar şi denaturat de concepţii biologiste sau psihologist-raţionaliste. Nu este în spiritul marxismului să înlocuiască o concepţie unilaterală prin alta tot unilaterală, care să explice omul „de jos în sus" în loc de a-l explica idealist, „de sus în jos". Antropologia marxistă reprezintă explicaţia care redă *unitatea* trăsăturilor variate şi contradictorii ale omului, care propune totodată un model echilibrat al personalităţii, sinteză posibilă, realizabilă între unicitatea fondului biopsihic, particularităţile psihice şi valorile sociale prin procesul obiectivării.

Din citatele de mai sus, care exprimă interesul puternic al lui Marx pentru om ca individ, ca „fiinţă pasională", reiese cred limpede de ce o antropologie filozofică marxistă trebuie să fie în bună parte nu numai o „sociologie a persoanei", ci şi o chemare la psihologie şi la axiologie. Analiza directă a structurii umane nu trebuie însă să impieteze nici asupra problemei *situaţiei*, nici asupra problemei *sensului* persoanei. Ca şi fenomenul social, fenomenul uman nu poate fi tratat cu o „obiectivitate" care vrea să excludă penetraţia adîncă a valorii, a sensului, a ideologicului. Nu ne putem analiza

nici pe noi înşine, nici ceea ce facem, nici societatea, nici istoria cu detaşarea cu care studiem rocile şi reptilele. Un structuralist care pretinde scoaterea ideologiei din sociologie, antropologie, sau filozofie în general este sau naiv scientist, sau ipocrit.

Una dintre ramurile psihologiei moderne se cheamă „psihologia personalităţii". Am preferat, totuşi, să folosesc termenul persoană, pentru că, spre deosebire de psihologie sau într-o măsură mult mai mare decît psihologia, antropologia filozofică trebuie, cred, să facă o mai netă deosebire între *persoană* şi *personalitate*. Şi nu este un paradox că limbajul curent *face* această distincţie : oricine este o persoană sau un individ, pe cînd personalitatea apare ca un termen axiologic maximal. Persoana este un *dat*, personalitatea o valoare. Persoana îşi împlineşte sensul în personalitate. În antropologia filozofică intră deci de drept problema valorilor şi a imperativului — a creaţiei, muncii, activităţii obşteşti — ca una dintre problemele centrale. Antropologia filozofică nu este „neutră" ; ea se angajează în defileul problematicii modelării, pentru că ea trebuie să se încheie cu teoria *sensului persoanei* sau a personalităţii.

Orice personalitate este simultan persoană, individ şi împarte cu mii sau milioane de alţi indivizi structura biopsihică, situaţia social-istorică, statutul categoriei sociale, dorinţa de afirmare, dezvoltare, împlinire etc. Dar numai un anume mic număr de persoane ajung să fie recunoscute ca personalităţi reprezentative în diferite domenii de activitate obştească-politică, ştiinţifică, artistică etc.

După cum se va vedea în capitolul despre *motivaţie*, o serie de psihologi orientaţi antipozitivist, mai ales contra exceselor behaviorismului, au simţit nevoia introducerii sensului, a valorii, a axiologicului în studiul motivaţiei umane. Adler, William Stern, Rădulescu-Motru, Gordon Allport, Maslow, Rogers, Murray şi alţii reprezintă această orientare, care nu vrea să reducă studiul persoanei la stimul-reacţie sau la descrierea determinismului instinctual. Din păcate, această orientare reprezintă doar una dintre orientările actuale ale psihologiei personalităţii, şi nu cea dominantă. Rămîne încă destul

de puternică orientarea analitic-pozitivistă care descompune omul în elemente, atitudini, instincte, factori etc. etc., sinchisindu-se prea puţin de pierderea completă a *finalităţii* care saturează viaţa psihică a oricărui individ. În loc să fie doar o tehnică operaţională, dezintegrarea aceasta devine o viziune.

Chiar la Allport şi la alţi psihologi preocupaţi de devenirea sau de formarea personalităţii nu găsim decît *referinţe* — judicioase, dar numai referinţe — la problema situaţiei şi a sensului omului. Aşa, de pildă, problema situaţiei este abordată doar sub aspectul „cadrului" sociocultural, adică static şi descriptiv. O antropologie filozofică a epocii noastre nu poate să reducă situaţia socială la un cadru dat, pentru că, într-o epocă de criză, de fundamentale dileme şi transformări istorice, situaţia devine o alternativă spre pasivitate sau angajare, conformism sau revoluţie, consecinţele ei putînd transforma revoluţia în situaţia „dată".

Marx şi Engels au sesizat fenomenul *plasticităţii* psihice şi spirituale. Omul are în sine nenumărate virtualităţi de a fi într-un fel sau altul, de a accentua o tendinţă sau alta ; el poate fi egoist sau altruist, epicureu sau ascet, paşnic sau violent, supus sau revoltat. Într-un pasaj din *Ideologia germană*, Marx şi Engels critică concepţia metafizică despre *fixitatea* dorinţelor sau ideilor, arătînd totodată că mobilitatea, varietatea şi plasticitatea spirituală sînt direcţionate de situaţia sau de condiţiile social-istorice. „Dacă o patimă devine fixă sau nu, adică dacă [capătă asupra noastră o putere] exclusivă — ceea ce nu exclude [însă o dezvoltare ulterioară] —, aceasta depinde de faptul dacă împrejurările materiale, odioasele condiţii de viaţă permit o satisfacere a acestor patimi şi dacă, pe de altă parte, permit dezvoltarea unui ansamblu de patimi. Acest din urmă lucru depinde, la rîndul lui, de faptul dacă trăim în condiţii care să ne permită o activitate omnilaterală şi, ca urmare, dezvoltarea deplină a tuturor aptitudinilor noastre" [12].

Dar, după cum vom încerca să arătăm (în capitolul II), în epoci de criză rolul situaţiei istorice creşte într-un chip

[12] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 263.

deosebit : nu numai în sensul influențării prin apartenența la o anume clasă (sau tip de societate), ci prin faptul că reliefează la maximum *capacitatea opțiunii :* „pentru" sau „contra" istoriei, fenomen trăit ca pentru sau contra lumii, ca *Weltbehauptung* (afirmarea, acceptarea lumii) sau *Weltverneinung* (negarea, refuzul lumii), ca angajare în realitatea istorică sau evaziune (în individualism, spiritualism, în parte și în structuralism).

Axiologie marxistă : modelul „omului total". Marx înțelegea omul concret ca o *totalitate,* ca un *întreg,* atît ca *posibilități,* cît și ca *ideal al realizării,* ca model spiritual. Ideea întregului apare în antropologia filozofică nu numai ca îndreptar metodologic (totalitate sau luciditate), ci și ca *model.* Deși nu a dezvoltat teoretic modelul „omului total", despre care a vorbit în scrierile de tinerețe, Marx, în *Grundrisse...,* caracteriza modelul uman în societatea comunistă ca „deplina dezvoltare a dominației omului asupra forțelor naturii, adică atît asupra forțelor naturii propriu-zise, cît și asupra forțelor propriei sale naturi" [13]. Dar, pentru ca omul să poată realiza tot ceea ce posedă potențial, aceasta depinde nu numai de el, ci și de condițiile obiective (este vorba, evident, de omul la scară sociologică, de tipul uman dintr-o anumită societate).

În concepția marxistă se află baza explicării conștiinței sociale, implicit a psihologiei și a valorilor în care crede o clasă sau o societate. Istoria spirituală a omenirii confirmă pe deplin temeinicia acestor idei. Pentru explicarea științifică a evoluției conștiinței sociale nu ne putem mărgini la *descrierea* mentalității sau psihologiei primitive, a mentalității grecului din Atena veacului al V-lea î.e.n. sau a celui din epoca elenistă, a seniorului feudal, a burghezului (Sombart) sau a proletarului. Însăși menționarea acestor cîtorva forme ale evoluției conștiinței, mentalității etc. arată că schimbările petrecute în sfera psihică-spirituală au fost istoric, sociologic *cerute.* Dar numai *efortul* oamenilor a obiectivat aceste cerințe în creații materiale și spirituale, în bunuri și valori, în opțiuni și acțiuni, lupte și jertfe. Oamenii au fost întotdeauna liberi să se obiec-

---

[13] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice,* București, Editura politică, 1972, p. 437.

tiveze, să se dăruiască valorilor obiective necesare unei clase în ascensiune sau, în epoci de criză, să aleagă între pasivitate şi acţiune, evaziune sau angajare, comoditate şi efort, individ amorf sau personalitate, împlinire de sine sau ratare etică.

Concepţia marxistă autentică despre om, istorie şi cultură nu poartă nici o vină pentru deformările economiste şi sociologiste de care s-au făcut vinovaţi unii marxişti şi nici pentru calomniile pe care i le-au aruncat diferiţi adversari. Nu orice om este „condamnat să fie liber" (Sartre), nu orice individ depăşeşte pragurile elementare ale obiectivării. Dacă condiţiile istorice sau situaţia istorică este aceeaşi pentru toţi, oamenii se deosebesc puternic prin ceea ce realizează. Structura socială sau situaţia istorică nu se reflectă mecanic în planul axiologic, în sfera calităţii, a valorilor, a personalităţii.

Dialectica marxistă implică tocmai *libertatea* şi *creaţia* ca o capacitate de *reacţie* a omului faţă de determinism, faţă de condiţiile istorice date, adică faţă de *necesitate*. Valorile sînt expresia dialectică a condiţionării şi a libertăţii umane ; ele se prezintă întotdeauna în aliaj dialectic cu necesitatea, dar sînt totodată un *novum*, un *plus* faţă de existenţa nudă a relaţiilor de producţie, a raportului dintre om şi natură sau om-societate. Aceste raporturi sînt „date" ; ele se înscriu în planul ontologic, oamenii le găsesc ca date, cum sublinia Marx. Cultura şi personalitatea reprezintă tocmai ceea ce omul reuşeşte să dureze deasupra solului ontic fie al naturii umane, fie al naturii în general. Spaţiul axiologic nu poate fi redus la existenţa biopsihică, nici la existenţa socială, după cum o catedrală nu se reduce la piatra şi la bîrnele din care a fost alcătuită.

Prin diversitatea lor, valoarea personalităţii, ca şi valorile culturii materiale şi spirituale, circumscrie o arie largă a obiectivării, a dialecticii existenţei şi creaţiei, a necesităţii şi valorii [14].

Pentru Marx, ca şi pentru cei mai de seamă umanişti, frămîntările în jurul sensului vieţii duc la intuiţia despre sinteza dintre sfera necesităţii şi sfera valorilor. „Omul

---

[14] Cf. C. I. Gulian, *Istoria, omul şi cultura*, Bucureşti, Editura politică, 1970.

bogat este cel care *are nevoie* de totalitatea de manifestări umane ale vieții, omul pentru care propria sa realizare există ca o necesitate interioară, ca o nevoie"[15]. Pentru Marx, Engels și Lenin, *homo faber* este totodată ființa mînată de „tendința de a se realiza pe sine". Acționînd sau inventînd, construind sau creînd, omul se depășește pe sine ca „subiect". Subiectivitatea este un concept dialectic ; el semnifică în același timp *limită* și *depășire*, existență și finalitate, necesitate și valoare.

Mi se pare că tocmai în cadrul antropologiei filozofice ca „loc de întîlnire" și schimb de experiență între diferitele științe particulare și discipline filozofice va trebui să analizăm temeinic dialectica obiectivării ca o confruntare între psihologie și axiologie.

Psihologia contemporană, reluînd cu alte mijloace tradițiile moralistului francez Montaigne, ne trasează un tablou realist al „condiției umane" pătrunse de subiectivitate. Omul apare grevat de forțe instinctuale sau, în general, inconștiente, de frustrații și de obișnuințe mecanice, lestat de inerție, incert, problematic, „subiectiv".

A analiza dialectic un fenomen înseamnă și în cazul de față, a scoate în evidență și contradicțiile lui. Cu alte cuvinte, pentru a înțelege obiectivarea mi se pare că trebuie să acordăm subiectivității mult mai multă atenție decît s-a acordat pînă acum. Cred că antropologia filozofică nu poate ocoli categoria subiectivității și este greu de conceput o explicare și o valorificare a omului fără analiza profundă a ceea ce se opune obiectivării. În perechea de categorii *subiectivitate* și *obiectivare* se reflectă sau se concentrează carențele, contradicțiile și totodată sintezele creatoare specific umane. Mi se pare că, cu cît vom scoate mai curajos la iveală limitele subiectivității, ale „condiției umane", ca și problemele grele și complexe pe care ni le ridică în față istoria, deci cu cît vom aprofunda imperioasele determinisme biopsihic și social-istoric, cu atît ne vor apărea mai pregnante și de preț libertatea și creația, sensul omului. În opoziție cu orientările idealist-obiective din filozofia nemarxistă, sociologia și psihologia contem-

---

15 K. Marx, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1966, p. 37.

porană confirmă conceptul marxist despre *adîncimea și puterea determinismelor*. Oricît am aprecia meritele fenomenologiei sau ale structuralismului, care îndeamnă spre „intenționalitate", structuri, valori obiective etc., nu putem uita că pe om îl interesează tot atît de mult ce reprezintă lumea obiectivă *pentru el*.

Psihologia modernă a confirmat prin psihofiziologie ideile tînărului Marx despre „baza fizică" a „individului real, viu". Totodată, psihologia legată de concepția marxistă, cît și mulți psihologi de alte orientări ideologice resping limitarea studiului omului desprins de activitatea lui socială, inclusiv normele lui de conduită. Atît personalitatea *reală*, cît și cea *ideală* reflectă practica socială : prima la modul reflectării directe, cealaltă la modul reflectării indirecte, cristalizînd perspectivele maximale ale virtualităților reale ale omului.

N-am socotit totuși îndreptățită articularea rigidă a cărții în trei părți : despre structură, despre situație și despre sens, pentru că în realitate ne izbește continua întrepătrundere dintre structura și situația social-istorică sau personală a omului, dintre situație și valori (dintre ceea ce am numit încă mai de mult „problematica existențială") și nevoia omului de obiectivare, de realizare axiologică, de împlinire. Dar mi s-a părut că se impune o anume *ordine* a tratării problemei ; evident, în epoca noastră nu putem începe cu întrebarea „ce trebuie să facem" sau „ce valori trebuie să realizăm" fără să încercăm să răspundem la întrebarea central-antropologică „ce este omul". Dar ceea ce sîntem sîntem totdeauna într-o anume *situație*, care ne cere să-i răspundem. Putem însă reacționa sau putem să cerem ori să ne cerem să acționăm și să reacționăm atît în sens psihologic, cît și axiologic, creator, fără să ținem seama de structura și situația umană, de realitatea concretă a individului, a grupului sau a clasei ? Putem să decretăm „porunci", imperative, desconsiderînd interesele, motivațiile, aptitudinile, virtualitățile, într-un cuvînt *posibilul* uman ? De aceea am socotit că de-abia după ce cunoaștem structura și situația putem răspunde, în cadrul antropologiei filozofice, la întrebarea străveche despre sensul vieții.

Noţiunea de persoană sau personalitate are astăzi sensuri numeroase în limbajul curent şi în sfera ideologică. Termenul este folosit la diferite nivele de abordare, de la eseu pînă la studiul ştiinţific şi filozofic, în domeniile psihologiei individuale, psihologiei sociale, eticii şi antropologiei filozofice. Este de la sine înţeles că în antropologia filozofică trebuie să încercăm să luminăm fenomenul personalităţii atît din punctul de vedere al individului sau al persoanei (psihologie individuală, diferenţială), al formării personalităţii (psihologia genetică, pedagogie), al persoanei în raport cu celelalte persoane (psihologia socială), al determinismului persoanei (materialism dialectic şi istoric), al normării şi al valorizării personalităţii (etică).

Ceea ce psihologii şi sociologii numesc cu oarecare rezervă noţiune „filozofică" de personalitate a jucat un rol indiscutabil în ridicarea şi dezbaterea problemei, mai ales din punct de vedere etic. Dar astăzi, în epoca sintezei critice, atît pe plan sistematic, cît şi istoric trebuie să apelăm la toate ştiinţele care ne oferă date concrete pentru înţelegerea apariţiei (emergenţei) şi dezvoltării personalităţii (psihologia copilului şi istoria culturii), pentru precizarea rolului şi statutului ei (psihologia socială, sociologia), pentru soluţionarea sensului ei axiologic în lumea contemporană (etica, politica, filozofia istoriei). Dacă nu venim cu vreun punct de vedere preştiinţific, dacă nu ţinem să fim tributari concepţiilor care sau exaltă sau dispreţuiesc personalitatea, dacă nu vrem să ne împotmolim în empirism sau să speculăm în gol, trebuie să recurgem la un punct de vedere obiectiv, capabil să reflecte ansamblul aspectelor persoanei şi personalităţii. În acest caz, entuziasmul pentru *valoarea* sau sensul personalităţii nu ne va împiedica să ne însuşim datele psihologiei fiziologice şi ale psihologiei genetice despre emergenţa personalităţii sau cele despre „personalităţile în interacţiune", temă a psihologiei sociale, sau datele instructive despre patologia personalităţii, pe care le studiază psihiatria. Psihologii propun studierea personalităţii din punctul de vedere al trăsăturilor sau al factorilor ei. Aceştia vorbesc despre dezvoltarea şi dinamica (motivaţia) personalităţii sau despre determinanţii ei socioculturali.

Dacă unii psihologi propun să nu ne preocupăm de aspectul etic-axiologic, ci să analizăm personalitatea doar ca „fapt", iar eticianul este frămîntat doar de ceea ce *trebuie să fie* omul, iar nu de emergența lui psihosocială (care revine antropologiei, psihologiei și istoriei culturii), punctele acestea de vedere, profesional limitate, nu ne impun o limitare asemănătoare: antropologia *filozofică* este obligată să cerceteze omul atît în plan ontic, cît și axiologic, atît genetic, cît și situațional, atît sincronic, cît și diacronic.

Dacă aruncăm o privire asupra evoluției cercetării personalității, ne dăm seama că ea s-a deplasat de la tratarea abstract-filozofică-literară spre cercetarea concretă științifică. De nu s-ar fi petrecut această binevenită schimbare și remarcabil progres, am fi rămas încă la haosul de sensuri semipopulare, la îndemnuri pedagogice sau la speculații retorice de calitate dubioasă. În sfera științei, problema personalității este astăzi în mîinile psihologilor, etnologilor, sociologilor, care nu au însă ce să obiecteze nici împotriva elucidării etice a valorii personalității, nici a mijloacelor educative ale formării ei; nici împotriva unei sinteze care să reunească „la nivel înalt" esența rezultatelor, dar să și semnaleze punctele încă obscure, incertitudinile și confuziile.

Ținînd seama de multitudinea de aspecte ale problemei personalității, se pune totuși întrebarea dacă ea nu este decît o parte însemnată, dar numai o parte, din problematica omului. Căci dacă „nihil me alienum puto" („nimic din ce-i omenesc nu mi-e străin", Terentiu), crez pe care îl îmbrățișează Marx, atunci problematica omului cuprinde bazele biologice ale persoanelor, ca și problema suferinței și fericirii, se apleacă asupra problemelor angoasei sau egoismului, ca și asupra rezultatelor fiziologiei comparate sau revelațiilor psihologiei animale, o diversitate amețitoare de probleme pe care am semnalat-o cu alt prilej[16]. O antropologie filozofică alege într-o viziune proprie acele probleme din „problematica omului" care îi apar drept imperioase și totodată putînd căpăta răspunsuri. Totuși, delimitarea la *structura*, *situația și*

[16] Vezi *Problematica omului*, 1966, „Introducere".

sensul persoanei credem că redă complexitatea problematicii omului, în sensul că cuprinde implicit, dacă nu explicit, la modul principial, dacă nu concret şi analitic, toate problemele şi legăturile, urmînd ca „problema personalităţii" să constituie pivotul ei psihologic, dar mai ales axiologic. Aceasta cu atît mai mult, cu cît psihologii nu sînt cu toţii de acord asupra a ceea ce trebuie să fie obiectul psihologiei personalităţii. Unii descompun personalitatea în factori şi variabile, riscînd să piardă astfel unitatea, de fapt structura personalităţii. Eysenck, de pildă, crede că „pentru savant unicitatea individului nu-i decît punctul de întretăiere al unui număr de variabile cantitative"[17], deşi în alte lucrări el acceptă „organizarea, mai mult sau mai puţin subtilă, a caracterului, temperamentului, intelectului şi organismului unei persoane". Unii psihologi (Kretschmer, Diamond) pun toată greutatea pe temperament, în timp ce psihologia socială tinde să dea puţină atenţie *unicităţii* individului. În sfîrşit, vechea dispută, artificial creată de către neokantianismul badic, între „ştiinţele naturii" şi „ştiinţele culturii" sau între „explicaţie şi înţelegere" are ecou în problema persoanei : unii vor doar o „psihologie înţelegătoare" *(Verstehende Psychologie)*, alţii doar una explicativă.

Unii psihologi pot înţelege situaţia, stressul, conflictul ca un factor atît de important, încît obnubilează structura şi sensul personalităţii. Astfel, în lucrarea *Personality*, redactată de Irving Janis, George Mahl, Jerome Kagan şi Robert Holt, primele două părţi (mai bine de jumătate din lucrare — 406 pagini) tratează „Stressul şi frustraţia" (partea I) şi „Conflictul şi apărarea" (partea a II-a). Acest mod de a aborda problema personalităţii arată o precădere a punctului de vedere psihanalitic, precădere nejustificată, mai ales cînd activitatea, competenţa, creativitatea, procesul interiorizării normelor etc. sînt foarte palid tratate. Dacă problema personalităţii ar fi în primul rînd aceea a dezvăluirii situaţiilor de stress şi a mecanismelor de apărare, atunci nu se vede prea bine întrucît se deosebeşte omul normal de cel neurotic, deşi

---

17 H. J. Eysenck, *The scientific study of Personality*, New York, McMillan, 1952, p. 18.

lucrarea menţionată se apără de eventuala învinuire a identificării omului normal cu neuroticul. Pentru a motiva axarea lucrării pe stress, frustraţie şi mecanismele apărării, Janis afirmă că în prima parte a acestei cărţi se ocupă de unele principii fundamentale şi constatări privind „dinamica personalităţii"[18]. Dar dezvoltarea personalităţii, manifestată în învăţare, muncă, competiţie, creaţie etc., nu reprezintă tot atît de îndreptăţit „dinamica personalităţii"?

S-ar putea pune întrebarea dacă antropologia filozofică nu concurează în mod inutil psihologia personalităţii. Cred că nu, pe motivul că în această ramură a psihologiei nu există un acord deplin asupra factorilor decisivi, asupra problemelor centrale, în sfîrşit asupra *viziunii despre om*. Căci, oricît ar apela la experienţă riguroasă, psihologia personalităţii intră în contact, printr-o serie de probleme importante, cu ştiinţele sociale şi umaniste. Ea împarte cu etica şi cu pedagogia problema formării şi sensului personalităţii. În al doilea rînd, vrînd-nevrînd, ea trebuie să emită judecăţi de valoare şi chiar conceptele ei aparent neutrale, cu rădăcini în fiziologie, ale adaptării şi echilibrului (homeostazia) sînt pătrunse de valorizare. Căci nici un psiholog nu se va apuca să pledeze pentru inadaptare şi dezechilibru. Şi ceea ce este decisiv în delimitarea antropologiei filozofice de psihologia personalităţii este faptul că aceasta din urmă *preia fenomenul* orientării spre valori a personalităţii, dar nu-şi ia răspunderea nici să explice *mecanismul social-istoric al funcţiei valorilor*, nici să justifice *supremaţia unor anume valori*, nici să combată nonsensul, nici să arate căile înlăturării lui.

2. STRUCTURA, SITUAŢIA ŞI SENSUL PERSOANEI

Încercăm să concentrăm şi să cuprindem prin formula sintetică de mai sus nu numai multitudinea de aspecte şi de probleme pe care le-au studiat şi le studiază astăzi

[18] *Personality*, New York, Harcourt-Brace, 1969, p. XXIV.

variatele teorii psihologice contemporane ale personalității, ci însuşi nucleul şi perspectivele antropologiei filozofice. În psihologie, după preferinţe sau „preformaţie" profesională, unii autori sînt atraşi de explicaţiile biologiste, fiziologiste, alţii de către contextul sociocultural în care trăieşte individul (sociologie, antropologie culturală, psihologie socială), unii de teoria adaptării, alţii de problema motivației, alţii de sensul devenirii sau al valorii personalităţii (Spranger, Stern, Allport, Maslow). Cine este animat de intenţii sceptice sau nihiliste se poate amuza opunînd şi ciocnind între ele aceste diferite poziţii, ca şi cum analiza structurii s-ar opune dezvăluirii situaţiei persoanei, iar luminarea sensului devenirii (sau a vindecării în psihiatrie) ar exclude valabilitatea descoperirii dimensiunilor sau straturilor personalității. Prin scopurile şi menirea ei şi oricît de atentă ar fi la dificultăţile şi incertitudinile problematicii omului, antropologia filozofică are alte preocupări decît acelea care le dau scepticilor iluzia activităţii. Dacă refuzăm a ne opri la definiţia abstract-speculativă a omului, tot ceea ce putem afla despre om este concretitudine binevenită, urmînd să fie trecută prin sita analizei critice, ostilă doar radicalismelor şi deformărilor. În această situaţie, teoriile asupra personalităţii — fie psihologice, sociologice sau etice — pot fi grupate după aportul nutritiv pe care îl aduc la cele trei mari capitole antropologice despre structura, situaţia şi sensul omului.

Încercările de a „alege" între teorii, de a prefera o teorie structuralist-monadică ignorînd problema sensului persoanei sau încercările de a subţia volumul persoanei la învelişul sociologic al rolului şi statutului, ca şi presiunile ideologice de sursă existenţialistă de a ne înfunda exclusiv în problema situaţiei umane ca situaţie-limită (Jaspers), se dovedesc a fi mărginite şi nesatisfăcătoare din perspectiva totalităţii : a obligaţiei şi aspiraţiei de a reflecta întretăierea reală a planurilor din care este alcătuită fiinţa umană. Pentru fiecare dintre orientările exclusiviste — structuralism, situaţionalism, axiologism — ne stau în faţă impasurile în care au ajuns, foarte limpezi de citit uneori şi în evoluţia acestora.

Toate cercetările care au adus fapte, au ridicat probleme sau au propus interpretări asupra structurii persoanei au meritul istoric de a fi creat *dimensiunea* sau volumul personalității. Ele au umplut cu un conținut concret ceea ce mai înainte era o noțiune goală, au transformat fundamental concepția intelectualistă, spiritualistă despre omul-conștiință sau omul-spirit în omul real sau omul concret, înfățișat acum în regiuni și zone verticale, într-o structură stratificată, contradictorie și dinamică. Teama că s-ar pierde astfel unitatea persoanei s-a vădit iluzorie : adevărata unitate s-a relevat în și prin structura contradictorie dintre biologic-conștiință, conștient-inconștient sau eu „sine" *(self)* — eu social. Inlăturînd pseudosoluția paralelismului psihofizic, psihologia modernă a trecut curajos la analiza și la cuprinderea unității contrariilor, a mecanismelor psihofiziologice de adaptare, dar și a nevrozelor care ilustrează inadaptarea, a tot ceea ce-i determinat și nedeterminat, legic și deviant.

Pe lîngă aspectul dimensiunii, un alt sens fundamental pe care îl joacă noțiunea de structură în problema persoanei este acela de a dezvălui primatul unității, totalității sau întregului asupra elementelor, trăsăturilor, funcțiilor și motivelor psihice. Căci persoana se dovedește a fi o structură nu numai în sensul volumului sau dimensiunii, a straturilor sau nivelelor (vezi mai jos capitolul III, paragraful 2, „Structura persoanei în lumina «teoriei straturilor»"). Persoana este o structură și în sensul că individualitatea sau unitatea persoanei, atitudinea ei față de viață (care nu exclude însă trăsături comune cu mii de alți indivizi) domină asupra varietății actelor, manifestărilor, contradicțiilor mai mult sau mai puțin aparente sau de adîncime. Această *unitate de stil sau de conduită*, această pregnanță plastică a structurii caracterului unui om, nu se lasă pulverizată în multitudinea instinctelor, pulsiunilor, calităților sau defectelor.

Încă din 1890, Ehrenfels arăta că percepțiile se referă la calitățile de ansamblu sau de formă *(Gestaltsqualität)*, iar gestaltiștii contestau existența senzațiilor ca elemente prealabile, autonome, considerîndu-le ca elemente „structurate", iar nu structurante. Teoria „cîmpului", dezvoltată mai ales de Köhler și de Kurt Lewin, reliefează primatul

totalității, al întregului față de elementele componente, care nu sînt decît subordonate întregului, iar întregul este ceva mai mult — și deci ceva calitativ nou — decît suma elementelor. Referindu-se la percepție, Piaget scrie că „subiectul nu este ca un teatru pe a cărui scenă se joacă piese independente de el și reglate dinainte prin legile unei echilibrări fizice autonome : el este actorul și adesea chiar autorul acestor structurări, pe care le ajustează pe măsura desfășurării lor printr-o echilibrare activă, compensări opuse perturbărilor externe..." [19].

Deși subliniază puternic rolul subiectului și legătura indestructibilă dintre structură și funcție în percepție, motricitate, inteligență, Piaget nu abordează însă problema personalității. Cei care s-au ocupat în chip aprofundat de această problemă au ajuns la concluzia că tocmai acest fenomen relevă cel mai pregnant posibil dominația unității, a finalității. „Din moment ce trăsăturile semiseparate sînt unitățile cele mai potrivite pentru explicarea psihologică a personalității, este necesar să le discutăm amănunțit. Dar ar fi regretabil să dăm impresia că o personalitate este studiată în chip *adecvat* prin faptul că se acumulează, ca pe o listă, aceste trăsături interdependente. Problema substructurilor nu este identică cu problema structurii totale. Trăsăturile nu reprezintă decît principale *funcții parțiale* ale personalității ; dincolo de ele se află problema întrepătrunderii lor" [20].

Întrebarea care se pune după ce înșirăm toate elogiile cuvenite aprofundării structurii persoanei este însă : putem studia numai structura ca atare ? Este exhaustivă analiza stratificării interne, a contradicțiilor și a unității *interne ?* Se poate concepe persoana după modelul monadei „fără ferestre" spre exterior a lui Leibniz ? Interacțiunea dintre organism și mediu, care ființează ca postulat al biologiei moderne, se oprește la nivelul biologic ?

Căutînd exemple plastice pentru a caracteriza cele două tipuri fundamentale de teorii ale personalității, Gordon Allport s-a oprit la Locke și la Leibniz ; primul gînditor

---

[19] Jean Piaget, *Le structuralisme*, P.U.F., 1968, p. 51.

[20] G. W. Allport, *Personality*, 1937, cap. 12, „Traits and the Total Personality".

ar fi dat modelul teoriilor care înţeleg personalitatea ca pasivă, ca o *tabula rasa* în faţa influenţelor mediului, cel de-al doilea modelul teoriilor care accentuează caracterul spontan şi activ al personalităţii.

După cum vom arăta mai departe, Allport a realizat o excelentă critică a concepţiilor pasiviste, mecaniciste de tip Locke şi a evidenţiat sugestiile importante pe care le cuprinde *in nuce* concepţia activistă a lui Leibniz. Dar Allport uită să releve totodată limitele sau trăsăturile desuete, depăşite ale concepţiei leibniziene, ca şi ale oricărui „spontaneism" şi autonomism, atunci cînd le confruntăm cu rezultatele ştiinţelor moderne — de la biologie la sociologie — despre om. Aceste rezultate au o semnificaţie critică şi restrictivă faţă de toate teoriile care, de la Giordano Bruno pînă la Bergson, au exaltat capacităţile active, autonome, creatoare ale persoanei, în dauna dezvăluirii determinismelor, care ne învaţă în detaliu cum şi cît este limitat, stimulat sau determinat omul de forţe externe. Pătrunderea şi recunoaşterea determinismelor dau o lecţie de modestie şi de luciditate în spiritul criticismului kantian : creaţia, libertatea, autonomia sînt *ein Plus an Determination*, un plus deasupra, dar nu independent de nexul cauzal, adică de mediu sau, mai precis, de interacţiunea cu mediul natural şi social. Ele ne arată că în cele din urmă nu vom dobîndi imaginea autentică a *autonomiei relative* a persoanei decît după ce vom cunoaşte cît mai exact influenţa „noneului". Aritmetic vorbind, autonomia va fi restul care ne rămîne după ce vom scădea rolul mediului din totalul manifestărilor persoanei...

De aceea, dacă stăruim în cercetarea şi luminarea structurii, o facem numai în cadrul *situaţiei* („cîmpului"-Lewin). Este singurul mijloc de a nu ne amăgi cu o socoteală falsă, în care am uitat să scădem tot ceea ce *nu este* autonomie, libertate, creaţie etc.

Ar fi însă greşit şi nedrept să rămînem pe această imagine criticistă : teoriile structurale nu ne arată numai condiţionările, ci şi plusurile ; dovadă : teoria straturilor.

Cercetarea structurală are în sine o tendinţă monadică de care trebuie să fim conştienţi. Evoluţia psihologiei contemporane ne arată că, în măsura în care psihologii au vrut să-şi explice rolul instinctelor, pulsiunilor, pornirilor

etc., ei au trebuit, într-o măsură mai mică sau mai mare, să includă factorul mediului sau cadrul situației (individuale, biografice, raporturi cu părinți, frați, grup de vîrstă, mediu social, modele culturale etc.).

Referindu-se la teoriile biologiste, „ereditariste“ (Nietzsche, Chamberlain, Gobineau), Franz Alexander arată că ele au dominat în psihologia și psihiatria de la sfîrșitul veacului al XIX-lea „ca rezultat al condițiilor politice din Europa“ și că ele au fost înlăturate mai ales acolo unde experiența socială a dovedit că schimbările sociale sînt mult mai importante decît bagajul sau stratul ereditar. Franz Alexander este psihanalist. Dar el arată că în ce-l privește pe Freud, „deși a fost cel mai mare psiholog al tuturor vremurilor, sub influența tradiției științifice a veacului al XIX-lea, el a fost orientat spre biologic. El a postulat o structură preelaborată și, instinctual, biologic predeterminată... El a recunoscut și poate chiar a exagerat importanța experiențelor timpurii care au loc în cadrul familiei, dar n-a văzut faptul că atitudinile parentale înseși sînt strict determinate de factorii culturali. Această neglijare este rădăcina unor erori însemnate. Factorii psihologici pe care el i-a dezvăluit ca fiind fundamentali, ca, de exemplu, complexul lui Edip, complexul castrației, tendința masculină a femeii, represiunea tendințelor sexuale și agresive, nu sînt în chip obligatoriu universale, ci sînt de primă importanță doar în cultura noastră actuală, putînd lipsi în alte culturi“ [21].

Cele mai viabile aporturi de tip structural sînt acelea care au inclus, conștient sau inconștient, cadrul situației, ca, de pildă, teoria adleriană și, în general, teoriile învățării. Noțiunea de motivație ca atare sugerează o declanșare autonomă, structurală, a actelor și a manifestărilor noastre. Dar elucidarea științifică a motivației a arătat că ea variază după situație, după caracterul concret al tensiunilor, sarcinilor, problemelor etc. pe care le provoacă mediul și care trebuie rezolvate *în condițiile sau situația dată*, chiar dacă dispunem de nelimitate re-

---

[21] Franz Alexander, *Educative influence of Personality factors in the environment* în *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, 1953, p. 427.

surse de energie spirituală, de capacitate de compensare, sublimare, obiectivare, creaţie. Dar nici o manifestare creatoare, oricît de nouă sau de surprinzătoare ar fi ea, nu se petrece *in vitro*, într-un mediu abstract conceput, ci într-o situaţie concretă.

Dezvăluirea şi aprofundarea situaţiei generale, specific umane şi totodată a situaţiilor concrete în care se află tot timpul psihicul uman au prevenit dezechilibrul pe care ameninţa să-l creeze o tendinţă structuralist-monadică împinsă la extrem. Cît de necesară şi răspunzînd laturii situaţionale a omului a fost aprofundarea influenţei mediului fizic şi social-istoric ne-o arată şi existenţialismul. Căci, mărturisind sau nu preocupări de a stabili joncţiunea cu psihologia, existenţialismul a accentuat puternic problema situaţiei (mai ales prin Jaspers şi Sartre). Teorii existenţialiste ca cea a lui Jaspers, deşi avînd un caracter etic şi filozofic discutabil, pornesc de la o intuiţie profundă a ceea ce am numi conflictul sau tensiunea existenţială, expresie a faptului că omul nu este o structură monadică, ci o structură în lume sau în raport situaţional (existenţial).

Marxismul concepe însă într-un chip mai complex problema situaţiei umane. Problematica existenţială sau raportul omul şi fiinţa (vezi capitolul III), deşi se desfăşoară la un alt nivel decît cel biopsihologic, nu se reduce la raportul abstract „a-fi-în lume". Acest raport este concret nu numai în sensul unicităţii trăirii subiective, ci şi social-istoric mereu altul. De la faptul situaţiei pleacă şi întreaga psihologie socială, ca şi teoria culturii, inclusiv etnologia zilelor noastre. Pe de altă parte, chiar şi evoluţia psihiatriei, inclusiv a doctrinei psihanalitice, ilustrează recunoaşterea din ce în ce mai răspicat a situaţiei concrete, obiective a mediului social şi cultural (Sullivan, Horney, Fromm etc.). Astfel, din direcţii diferite şi din ştiinţe diferite a fost recunoscut şi reliefat factorul situaţiei, corectîndu-se excesele monadiste ale unor analize structurale. Căutîndu-se pe „sine", omul a descoperit că acest „sine" *(Selbst, soi, self)* nu este o entitate izolată şi pură, ci este impregnat, în structura lui intimă, de relaţii, corelaţii şi interacţiuni cu „altceva" decît sinele. Şi în aceste descoperiri eul s-a pomenit indestructibil întrepătruns cu

ceva care-i este în același timp intim și străin ca *Es*-ul freudian, mîlul din care a crescut și din care se vrea desprins eul, dar totodată și cu o matrice socială, fie că este numită „inconștient colectiv" (Jung) sau rădăcini sociale ale eului. „Eul social" ar trebui să sune ca un paradox sau o *contradictio in adjecto*. Și, totuși, omul modern s-a obișnuit cu acest paradox, pe care i l-a luminat metodic și meticulos atît psihologia individuală, cît și cea socială.

Dacă structura este inexplicabilă atît timp cît este scoasă din cadrul situației, dacă structura și situația umană se întrepătrund, aceasta nu înseamnă că am epuizat coordonatele existenței umane. Înțeleasă în plenitudinea virtualităților ei, situația persoanei ne dezvăluie nu numai condițiile și factorii ei determinanți, ci și capacitatea ei de *reacție sau răspuns demiurgic*. Nevoia adaptării, a echilibrului cu lumea face ca eul să i se supună, dar să și îmbogățească lumea prin realizarea normelor, modelelor *(pattern)* și valorilor culturii. (Evident, o adaptare psihică nu înseamnă conformism față de o situație sau structură socială care contravine nevoilor și aspirațiilor umane. Acest pasivism sau conformism, caracteristic în concepții sociologice ca aceea a lui Parsons, se petrece la nivel etic-politic și este altceva decît adaptare psihică.)

Chiar într-o teorie accentuat structuralistă ca cea a lui Freud, intervine, după cum se va vedea, o instanță sau un „principiu al realității", care de fapt nu-i simplă „realitate", ci o lume încărcată cu *sens*. Părinții, educatorii etc. reprezintă lumea aprobării și dezaprobării, a tabuului și permisiunii, a recompensei și pedepsei, deci a sensului, a normei, a obligației și a valorii. Dar nu numai psihanaliza, ci și orice contribuție la psihologia copilului a luminat în chipul său această penetrație a sensului, a normei și a valorii *înăuntrul* eului. Din altă direcție, antropologia culturală a făurit conceptul modelului *(pattern)*, insistînd, ca și psihologia socială și sociologia, asupra „interiorizării" sau întrupării normelor *(internalization)*, adică a încorporării sau a asimilării lor. În timp ce fenomenologia se preocupă de norme ca esențe, psihologia socială, sociologia și antropologia culturală își ațintesc privirile asupra *întrupării* și funcționării normelor.

Şi aici, marxismul se delimitează de concepţiile nemarxiste, aprecierea „interiorizării" normelor neputînd fi făcută în sine, ci în lumina judecării prealabile a societăţii, a lumii, ale cărei norme urmează a fi „interiorizate".

Neputinţa de a stăvili pătrunderea problemei sensului în psihologie s-a vădit treptat în evoluţia psihologiei contemporane. Şi este demn de subliniat că nu numai psihologi preocupaţi de aspectele etice şi educative ale persoanei (Spranger, Allport) şi psihiatri (Fromm, Rogers, Sullivan) au făcut breşa, ci însăşi psihologia experimentală a ajuns să recunoască caracterul inevitabil al problemei atitudinii şi a valorizării.

Analizînd într-un chip foarte obiectiv ceea ce el numeşte „mişcarea romantică a psihologiei", R. R. Holt arată că, în ciuda carenţelor ei în ce priveşte rigoarea ştiinţifică, această mişcare (de la Dilthey la W. Stern) a stimulat psihologia diferenţială, a luminat rolul individualităţii, al atitudinii şi valorizărilor şi a pregătit terenul „personologiei". După părerea lui Holt, „mişcarea romantică" antipozitivistă, care s-a opus înlocuirii eului, a subiectivităţii, prin legi cantificabile, a avut meritul de a proiecta o lumină nouă atît asupra structurii, cît şi asupra sensului persoanei. Fireşte, arată Holt, aceasta nu justifică nici negarea legităţii, nici intuitivismul în studiul persoanei [22].

Pentru a preîntîmpina rezervele pozitiviste în faţa unor fenomene „inpalpabile" sau pur „subiective" cum sînt atitudinile, un psiholog lucid scrie : „Trebuie să plecăm de la faptul incontestabil că o atitudine este în primul rînd un fapt direct observabil. N-avem nevoie cîtuşi de puţin să fim psihologi ca să vedem sau să simţim atitudinea ostilă, binevoitoare sau neîncrezătoare etc. a unei persoane faţă de noi sau faţă de altcineva... Behavioristul care crede că nu trebuie să ţină seama decît de mişcări a ajuns să folosească noţiunea de atitudine pentru a explica o anumită coerenţă între opţiunile exprimate de o persoană" [23].

---

[22] R. R. Holt, *Individuality and Generalization in the Psychology of Personality*, in *Personality*, Penguin, Harmondworth, 1967.

[23] *Richard Meili*, în *Les attitudes*, Simpozionul de la Bordeaux, P.U.F., 1961, p. 71.

Teama unor psihologi că pătrunderea normelor, valorizărilor, atitudinilor etc. în psihologie ar putea dăuna caracterului ei ştiinţific, „nonnormativ", s-a dovedit neîntemeiată. În schimb, refuzul de a le include în cîmpul psihologiei ar însemna excluderea zonei psihice importante a trăirilor, simţirilor, reacţiilor, sentimentelor, opiniilor, în sfîrşit incapacitatea înţelegerii sensului persoanei.

Gordon Allport, cunoscut ca unul dintre cei mai energici luptători pentru restabilirea drepturilor eului şi devenirii personalităţii în psihologia contemporană, a arătat foarte limpede erorile şi iluziile pe care le implică psihologia experimentală behavioristă atunci cînd vrea să închidă ochii în faţa fenomenelor persoanei, libertăţii şi valorii. Tradiţia lui Locke, convingerea că psihicul este o *tabula rasa* în care mediul imprimă totul „o găsim la reprezentanţii asociaţionalismului de toate speciile, în teoria mediului, în behaviorism, în psihologia S-R (stimul-răspuns) şi în toate psihologiile orientate spre stimul, în psihologia animală, în cea genetică, în pozitivism şi operaţionalism, în modelele matematice, pe scurt în cea mai mare parte din ceea ce se cultivă ca psihologie cu adevărat «ştiinţifică» în laboratoarele noastre americane. În primul rînd, se consideră că ceea ce-i exterior şi vizibil este mai fundamental decît ceea ce nu este aşa" [24].

Allport arată mai departe că, pe baza acestei prejudecăţi erijate în concepţie şi metodologie, personalitatea a fost volatilizată. Ea a fost descompusă sau redusă la impulsuri sau instincte, acestea fiind determinate de excitaţii sau indicaţii *(cues)* externe. Totul ar veni, în cele din urmă, din afară.

A doua prejudecată dominantă în orientarea pozitivistă este ceea ce Allport numeşte „genetism". Este presupunerea că ceea ce este primar în experienţă, *recte* experienţa infantilă, ar fi mai important şi mai „fundamental" decît ceea ce survine ulterior. De aici convingerea multor psihologi americani (de fapt nu numai americani) că esenţialul este ceea ce se învaţă, se fixează sau se condiţionează în copilărie. Această convingere, remarcă All-

[24] G. W. Allport, *Werden der Persönlichkeit*, Stuttgart, p. 18.

port, „creează mari greutăţi în calea unei teorii a creşterii şi dezvoltării personalităţii“ [25].

Pozitiviştii şi operaţionaliştii se simt stînjeniţi în faţa problemei personalităţii. Idealul lor este fizica şi matematica, transpunerea metodologiei acestor ştiinţe în psihologie. Fireşte, nu este nimic de spus împotriva folosirii analizei statistice-matematice a fenomenelor psihice. Dar dacă ne izbim de fenomene complexe care nu se lasă stăpînite cu astfel de metode ? Faptul că nu există încă metode obiective suficiente de cercetare a personalităţii poate oare justifica abandonarea problemei sau, mai rău, schematizarea, deformarea fenomenului ?

Allport enumeră o serie de psihologi care s-au străduit să reflecteze fenomenele libertăţii şi tendinţei spre realizare, care au încercat să traducă într-un chip sau altul în psihologie ideea spinoziană despre *conatus,* tendinţa spre autoafirmare : Franz Brentano, John Dewey, Wundt (prin teoria sintezei aperceptive), gestaltismul prin K. Goldstein şi alţii. Angyal, Cantril, Lecky şi Revers, la care îi mai putem adăuga pe Mace, Maslow şi Murray, iar dintre psihanalişti pe D. Rapapport, Heiz Hartmann, Fromm etc. Toţi aceşti autori au meritul de a fi înţeles că fenomenul personalităţii „este mai puţin un rezultat încheiat, cît un proces progresiv. Personalitatea posedă într-adevăr unele trăsături stabile, dar este supusă unor necontenite schimbări. Noi ne vom ocupa tocmai de desfăşurarea acestor schimbări, de devenire şi de individualizare“ [26].

Oricît de rezervaţi ar fi unii psihologi faţă de noţiunea de „eu“ (la care Wundt propunea chiar să se renunţe !), este un fapt că ea a reapărut, ceea ce înseamnă că răspunde unei realităţi şi unei necesităţi. Fie că folosim noţiunea de „eu“ sau „proprium“ (pe care o propune Allport), important este să descriem, să analizăm şi să includem în cunoaşterea omului fenomene ca „extinderea de sine“, „imaginea sinelui“, autoafirmare, autorealizare etc.

---

[25] *Op. cit.*, p. 20.
[26] *Op. cit.*, p. 27.

Pentru antropologia filozofică este important ca, indiferent de teoria şi de metodele psihologice propuse de un autor sau altul, să reţinem sesizarea, descrierea şi studierea fenomenelor ca atare. Orice tendinţă, orice atitudine, orice act relevă o finalitate. Şi pentru că atitudinile şi tendinţele au sisteme de referinţă extrasubiective, sociale, ele reprezintă aspectul subiectiv (psihologic) al normelor, modelelor, valorilor. Fie că folosim împreună cu Allport ideea că „multe stări psihice pot fi descrise în chip adecvat numai în perspectiva raportării la viitor", fie că pornim de la ideea mai generală a finalităţii, a intenţionalităţii sau a raportării la praxis a oricărei stări sau acţiuni, rezultatul este acelaşi : în orice comportament subiectul este modelat şi se automodelează pentru faptul că orice nevoie, orice motivaţie implică în chip dialectic *valoarea,* deci perspective şi dezvoltare.

Dar, stabilind importanţa finalităţii, nu vedem ce rost poate să aibă disjungerea pînă la opoziţie a categoriilor personalităţii, normei şi valorii de fenomenele intereselor şi nevoilor. Respingînd pretenţiile dominatoare şi sărăcia schemei teoriilor instinctualiste, Allport ajunge însă şi el la o astfel de opoziţie nerealistă atunci cînd afirmă că „o psihologie oportunistă a adaptării poate apare fundamentală şi adecvată doar psihologilor care sînt obişnuiţi să lucreze pe animale" [27]. Această critică este nedreaptă, pentru că în cadrul teoriei motivaţiei, dacă unii psihologi n-au putut depăşi schema adaptării sau ajustării la mediul fizic, alţii au reuşit să ducă teoria homeostaziei pînă la nivelul axiologic (vezi mai departe capitolul II, paragraful 4, „Motivaţie, adaptare şi conflict"). Luminarea sensului, a finalităţii actelor noastre nu trebuie să ne facă să uităm pe ce bază şi cu ce *mijloace* căutăm realizarea sensului. Trebuie ca evidenţierea sensului persoanei să nu anuleze tot ceea ce ştim despre structura şi situaţia umană, după cum analiza structurală nu ne poate face să uităm funcţia şi finalitatea de care este pătrunsă structura persoanei.

Dialectica *interes-valoare,* sesizată la nivel social-filozofic de către Marx încă din primele scrieri, şi-a dobîn-

---

[27] *Op. cit.,* p. 49.

dit locul cuvenit în psihologia contemporană. Nu trebuie uitat însă că meritul principal revine psihologilor sociali, care „privind în ei înşişi şi privindu-i pe semenii lor, au conchis că o mare parte din gîndirea şi din conduita umană este orientată valoric *(value-oriented)*" [28]. „Psihologii — se arată într-un recent manual de psihologie — consideră că scopurile umane pot fi clasificate după importanţa pe care o au în viaţa cuiva, adică după valoarea lor pentru individ" [29].

Reflexul subiectiv al valorii este interesul care însoţeşte orice activitate orientată valoric. Dar, în acelaşi timp „învăţarea socială este foarte importantă în determinarea atît a intereselor, cît şi a valorilor noastre" [30]. Numai în cazurile anormale (delincvenţă etc.), interesul personal se opune aprobării sociale, adică valorilor sau normelor sociale sancţionate.

După cum reiese limpede din descrierea lapidară a lui Ruch, nu există temeiuri pentru ca valorilor şi creşterii personalităţii să-i opunem homeostazia, reducerea tensiunii şi interesul din moment ce distingem nevoi biologice şi nevoi pshice. Toţi autorii preocupaţi de o clasificare a nevoilor au deosebit, într-un chip sau altul, nevoile fiziologice de cele psihologic-spirituale.

După Prescott (1938) există trei categorii de nevoi sau trebuinţe : fiziologice, sociale şi ego-integrative. Acest din urmă grup cuprinde nevoia de contact cu realitatea, armonia cu realitatea, simbolizare progresivă, creşterea direcţionării de sine, echilibrul just dintre succes şi greşeală. Din lista celor 15 trebuinţe stabilite de Edwards (1954), toate sînt psihologice şi axiologic raportate : nevoia realizării de sine, a schimbării şi noutăţii, a înţelegerii cu ceilalţi, a întrajutorării etc.

Dacă realizarea homeostaziei fiziologice îşi are problemele şi dificultăţile ei, dacă nonrealizarea homeostaziei sau stările de dezechilibru se răsfrîng negativ şi dăunător în

---

[28] Henry Murray şi Clide Kluckhohn, *Outline of a Conception of Personality*, în *Personality in Nature and Culture*, New York, A. Knopf, 1965, p. 21.

[29] Floyd L. Ruch, *Psychology and Life*, ed. a 6-a, Chicago, Scott, 1963, p. 167.

[30] Ibid.

diferite grade asupra psihicului, „homeostazia socială" își are propria ei problematică, în care intervine valoarea. Orice adaptare socială implică adaptare la norme și la valori, implică un efort și o tensiune specifică de altă natură decît cea fiziologic-psihologică (vom sublinia ideea aceasta și în paragraful 8, „Eu, obiectivare, personalitate").

Recunoașterea importanței fundamentale a homeostaziei nu mai imprimă un caracter static și lipsit de perspectivă psihicului din moment ce o împletim cu valoarea, care înseamnă direcționare, finalizare, „tendință spre" (Streben). „Omul nu este nici o clipă din existența lui o ființă pur adaptată care se conservă, ci, în comportamentul lui, el se află în permanentă dezvoltare și creștere", scria Wiliam Stern, unul dintre cei mai cunoscuți psihologi ai personalității.

În aceeași viziune de neostoită tendință spre o activitate, invenție, creație (uneori chiar iluzorie : visuri, ficțiuni, bovarisme) trebuie înțeleasă și noțiunea de nevoie. Murray și Kluckhohn arată că, indiferent de termenii variați și uneori foarte vagi care au fost folosiți : tendință, „drive", nevoie, propensiune, instinct, impuls, dorință, motiv, emoție, intenție etc., termenii acoperă o realitate, o forță vectorială care ghidează procesele fizice, verbale și mintale. „Împreună cu Lewin și cu mulți alții, putem folosi termenul „nevoie" *(need)* sau *need disposition* pentru a ne referi la o „forță" măsurabilă a personalității, care coordonează activități în direcția unui scop care poate fi definit. Putem de asemenea folosi termenul *aim* (scop) pentru a ne referi la acest scop „specific" al „nevoii".

Nevoia sau trebuința nu este deci un concept static, ci unul dinamic, nu este un punct terminus, ci un izvor de acțiune, realizare și creație. Chiar dacă folosim termenul „reducerea tensiunii", nu trebuie să uităm că între tensiune și echilibru se înscriu toate episoadele dramatice și pline de sens ale activității, obiectivării și creației. *Numai din punct de vedere psihologic* reducerea tensiunii apare ca o „descărcare", avînd semnificația săracă a unui simplu proces fiziologic. *Din punct de vedere axiologic,* pro-

cesul se înfățișează cu toată bogăția, variația și prestigiul obiectivării, invenției și creației.

„Atitudine, interes, valori“ este titlul unui paragraf concludent din sinteza realizată de Murray și Kluckhohn, în care autorii se situează deasupra opozițiilor schematice dintre biologism și axiologism. În acord cu Freud, în acest paragraf se vorbește despre *cathexis* ca despre aspectul psihic, subiectiv, al valorii : un obiect, o persoană, un grup, o ideologie etc. pot atrage, au putere de atracție *(cathexis)*. Dar atracția ar fi inexplicabilă dacă valoarea obiectului, persoanei, artei, ideilor etc. nu s-ar fi asociat cu o nevoie. Lumea nu este o masă amorfă și neutrală, ci e constituită din centre catectice pozitive și negative, care atrag sau resping. Orice individ are, în grad mai slab sau mai intens, trăirea atitudinilor de atracție, respingere, aprobare sau dezaprobare. Omul nu este un intelect impasibil față de ceilalți, ci un ansamblu de „dispoziții vectoriale“ (Horney) : spre oameni, contra oamenilor sau departe de oameni.

După Allport, personalitatea este un sistem *(pattern)*, mai mult sau mai puțin integrat, de atitudini. Iar atitudinile semnifică această permanentă valorizare sau devalorizare a obiectelor, persoanelor, situațiilor, stărilor psihice și chiar a propriului eu. Orice atitudine are ca obiect o valoare. „Entitatea generală sau specifică (obiectul atitudinii) este o *valoare*, pozitivă sau negativă, sau *are* valoare (putere de atracție sau repulsie)“ [31].

Chiar cînd este vorba de acțiuni distructive, agresive etc., ele pot fi totuși definite în termeni valorici, pentru că ele urmăresc indirect obținerea unui obiect, stabilirea sau restabilirea unei situații primejduite (revanșă, răzbunare, pedeapsă).

Lumea se înfățișează deci ca o mare de valențe pozitive sau negative (în limbaj axiologic vorbim despre valori și nonvalori). Activitatea, acțiunile, planurile, eforturile și popasurile noastre se desfășoară sub zodia valorilor și a nonvalorilor, de aceea este cu neputință de izolat analiza structurii și a situației de problema sensului persoanei.

---

[31] G. W. Allport, *op. cit.*, p. 21.

II. „OMUL CU SINE ÎNSUȘI“

„Stirner... ar fi trebuit totuși să-și dea seama că întotdeauna indivizii au pornit și nu puteau să nu pornească decît de la ei înșiși..." (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 245)

1. IMAGINEA OMULUI ÎN PSIHOLOGIA CONTEMPORANĂ

Formularea titlului acestei prime părți sau tematici a antropologiei filozofice își are avantajele și dezavantajele ei, de care cred că trebuie să fim conștienți de la început.

Pe de o parte, preocuparea omului de sine însuși apare ca de la sine înțeleasă înăuntrul problematicii antropologiei. În sfîrșit, ne ocupăm de noi înșine, iar nu de ceea ce ne leagă de restul naturii, nu de societate, care este doar cadrul existenței și activității noastre, nu de cultură, care este doar ansamblul plăsmuirilor sau al realizărilor noastre. Vrem la un moment dat să știm *cine sîntem*, să ne cunoaștem *așa cum sîntem*, „uitînd" pentru un timp de condiționările biologice și sociale, ca și de activitățile sau realizările noastre.

Pe de altă parte, o astfel de cunoaștere este înțeleasă de unii ca realizabilă printr-o secționare a ființei noastre de rădăcinile ei biologice, printr-o desprindere din solul social-istoric, din situația concretă în care trăim sau printr-o uitare sau negare îndîrjită a realizărilor umane. Această negare poate izvorî dintr-o nemulțumire sau protest ca reacție autentică a omului față de propriile limite sau față de înstrăinarea care izvorăște din stihiile potrivnice ale istoriei și ale oamenilor. Dar puritatea și justețea acestui protest trebuie oare să le întoarcem împotriva a ceea ce-i mai bun în noi, împotriva cunoașterii sau culturii ?

În cadrul unei antropologii dialectice, formula „omul cu sine însuși" n-are decît o justificare *analitică* : putem zăbovi și stărui cu privirea asupra noastră înșine în aceeași măsură și în același sens în care orice cunoaștere evidențiază și articulează un aspect sau moment de al cărui ca-

racter parţial sau temporar sîntem conştienţi. De aceea începem intenţionat cu două teme : teoria straturilor şi aportul psihologiei sociale, al căror conţinut ne va sluji drept fir călăuzitor pentru a urmări întrepătrunderea dintre individual şi social, dintre structură şi situaţie, întrepătrundere luminată din cînd în cînd de problema sensului sau valorilor (care îşi va desfăşura problematica de-abia cînd vom depăşi nivelul psihologic).

Relevînd importanţa psihologiei (umane) pentru antropologia filozofică, semnalăm simultan necesara depăşire a biologismului, care, uneori din pricina slăbiciunilor de copilărie ale psihologiei, alteori din pricini ideologice, a tins spre înlocuirea sau absorbirea psihologiei umane, negînd astfel *novum*-ul calitativ pe care îl reprezintă obiectul ei, omul. Cum s-a putut ajunge la astfel de poziţii ?

Învăţînd din metodele ştiinţelor naturii, psihologia a reuşit să se constituie ca ştiinţă experimentală. Dar nu trebuie uitat că această cale nu poate simplifica însuşi obiectul ştiinţei, omul ; s-a vădit nu numai că omul nu este reductibil la organismul său, ci şi că psihicul uman nu se lasă stăpînit cu tehnicile şi de conceptele psihologiei animale. O ilustrare grăitoare a acestei din urmă situaţii ne-o oferă evoluţia importantei probleme a motivaţiei comportamentului în ultimul timp. Iată ceea ce scrie editorul unei foarte recente culegeri de studii în această problemă : „Una din cele mai însemnate transformări a fost trecerea de la orientarea biologică, folosind concepte revelatoare pentru motivaţia animală, spre o mai adîncă raportare la acele caracteristici ale comportamentului care sînt proprii fiinţei umane... Transformarea s-a produs prin faptul că s-a realizat acest lucru : motivaţia umană cuprinde multe caracteristici care nu pot fi aflate la animale şi nu pot fi studiate prin extrapolări la cercetări pe animale. În consecinţă, multe din generalizările bazate pe conceptele derivate din cercetarea pe animale sînt astăzi puse în discuţie"[1].

Conceptul de impuls *(drive)* cedează sau măcar se echilibrează astăzi cu noţiunea de *incentive* (stimulent,

---

[1] *Current Research in Motivation,* ed. by R. N. Haber, New York, Holt, 1966, p. 2.

răsplată), reliefîndu-se fenomenele curiozității, explorării, activității ca atare, fanteziei, compensării etc. Fie că acceptăm sau nu cuprinderea acestor fenomene într-o teorie „cognitivă" a motivației, care este numai aparent, prin nume, colorată intelectualist, fenomenele ca atare s-au impus cercetării actuale și ele semnifică o depășire de către mulți psihologi a fazei biologiste. Deși a adus multe fapte și a creat coordonate explicative valabile, teoria instinctualistă este pe cale să cedeze azi unei viziuni dialectice, în stare să reflecteze diversitatea și specificul comportamentului uman.

Rostul psihologiei înăuntrul antropologiei filozofice nu este de a ne „împăca" cu limitele umane, de a le justifica și de a ne liniști. Dar nici nu este cazul ca din psihologie să tragem concluzii inhibitive sau descurajante. Cadrul tripartit al structurii, situației și sensului persoanei ni se pare că oferă tocmai acel echilibru pozițional în care cunoașterea structurii și situației ne indică perspectivele lucide ale potențelor sau desfășurării personalității, după cum deschiderea sau zugrăvirea orizontului sensului ne echilibrează impasul sau neliniștea pe care o poate trezi în noi structura și situația umană sub aspectul lor limitativ.

Pe de altă parte, elanul etosului poate fi apărat de dezamăgirile și de primejdiile utopismului, autoamăgirii sau iluzionărilor construirii unei false imagini despre noi înșine etc. dacă avem sub picioare solul autocunoașterii lucide. Echilibrul spiritual care se poate dobîndi prin cunoaștere are un analogon practic și stimulator în pildele pe care ni le dau psihiatria și pedagogia modernă, care și-au înmulțit succesele tocmai pe măsura penetrării în adîncurile psihice, prin dezvăluirea dificultăților, crizelor și primejdiilor prin care trece evoluția copilului și adolescentului.

Antropologia filozofică nu poate lucra cu o imagine epurată, idealizată a omului, cu o „conștiință etică pură", ca să vorbim în stil kantian și neokantian, cu un etos eliberat de condiționările biopsihice și social-istorice. Omul nu se reduce la o „conștiință a valorii" *(Wertbewusstsein)*, cum a crezut etica valorilor *(Wertethik)*, după cum complexitatea psihicului nu s-a lăsat subțiată și redusă la as-

pectul rațional, intelectual, la „logos". „Condiția umană" este saturată de subiectivitate, care nu este nici „bună", nici „rea" sau, dacă vrem, este simultan „bună" și „rea". Psihologia contemporană — și nu numai cea de inspirație psihanalitică, pentru că izvoarele ei le găsim la sofiștii și scepticii antici, la Montaigne și la La Rochefoucauld, la Goethe și la Stendhal — a luminat puternic „mecanismele de apărare" ale eului (Freud). De fapt este vorba de fenomenul mai amplu al subiectivității, care caracterizează și diferențiază în chip specific psihicul uman de cel animal.

Subiectivitatea este o trăsătură esențială, care decurge atît din structura noastră biopsihică, cît și din individualitatea noastră organică. Formele gradate ale subiectivității decurg din situația noastră în cadrul social, familial, din trecutul și evoluția particulară a fiecăruia. Dar, „subiectivi" fiind — unii mai mult, alții mai puțin —, toți avem nevoie de securitate și autoafirmare, de aprobare și sancționare socială ; urmăresc realizarea unui sens al „meu", dar care este al personalității, este valoric, deci trebuie să fie în acord cu normele sau cu cerințele sociale, uneori încă netraduse în realitate.

„Omul cu sine însuși" nu este deci o formulare care are sens literal ; în fond, după cum se va vedea mai ales din toate fenomenele care ilustrează *situația,* omul nu este singur cu sine. Relațiile cu ceilalți — și aceasta o arată bine o serie de cercetări în psihologia socială — pătrund în „interior", raportarea la ceilalți, la colectivitate este permanentă, chiar dacă nu totdeauna evidentă. „Eul individual", dacă se poate folosi un astfel de pleonasm, este tot timpul solidar cu „eul social" (deși această expresie pare la prima vedere o *contradictio in adjecto*). Cînd nu sînt de origine strict organică, stările psihice se întrețes cu atitudini, inhibări, reglări, forme de autocontrol sau autostimulare, care, toate, ne duc iarăși „în afara" eului. Numai în formele de inadaptare neurotică se subțiază pînă la dispariție prezența socialului în eu, dominant prin criteriile, normele și valorile obiective de care sîntem impregnați sau spre care tindem.

Psihologia contemporană, chiar dacă prin unele din curentele și teoriile ei a lunecat în exagerări colorate

instinctualist, pesimist sau idilist, este în ansamblul ei o oglindă realistă, lucidă a ceea ce putem şti azi despre om din punctul de vedere al acestei ştiinţe. Fireşte că, în general, titlul capitolului de faţă, „Imaginea omului în psihologia contemporană", apare mai curînd demistificator, tinzînd să ruineze fără cruţare unele imagini naive, raţionaliste sau moraliste. Dar, echilibrînd teoria impulsurilor şi nevoilor cu cea a învăţării, teoria puterii inconştientului cu teoriile care accentuează rolul eului şi al realizării, cu ţelul devenirii persoanei, care este obiectivarea, transformarea persoanei în personalitate, ne dăm seama că, de fapt, cu cît luminăm mai puternic subiectivitatea, cu atît vom putea preţui mai bine *puterea obiectivării*.

Însăşi categoria subiectivităţii nu trebuie înţeleasă în sensul ei curent, banal : în limbajul cotidian, cuvîntul „subiectiv" are doar un sens peiorativ. În cadrul antropologiei filozofice nu este locul pentru o pledoarie în favoarea subiectivismului, dar nici pentru ascunderea pudică a realităţii subiectivităţii (care nu este totuna cu subiectivismul). Este vorba de *a cunoaşte* limitele şi primejdiile ei, iar nu de a o justifica sau condamna din punct de vedere moral. Numai în partea de întretăiere a psihologiei cu etica şi cu pedagogia, dreptul, politica — ştiinţe normative — răsar problemele atitudinii şi valorizării sau deprecierii subiectivităţii. Psihologia trebuie însă, în primul rînd, să constate şi să explice, deşi tendinţa ei subiacentă este de a cunoaşte omul în vederea transformării lui, de a cerceta subiectivitatea şi inadaptarea din punct de vedere nu numai descriptiv, ci şi practic.

După cum se va vedea, cunoaşterea necesităţii — a ceea ce-i natură şi social în om, a ceea ce-i determinat în el — nu impietează asupra libertăţii şi, lucru mai important, nici asupra capacităţii lui demiurgice. Uneori, după cum ne-o arată fenomenul compensării, supracompensării sau sublimării, deficienţele, frustraţiile, situaţiile-limită etc. stimulează mai puternic realizarea valorilor decît buna desfăşurare sau devenire a potenţelor normale în condiţii normale.

*

Psihologia este o verigă centrală a antropologiei filozofice. Problematica reală a omului implică, pe lîngă ancorarea în realitățile vieții sociale, în structuri obiective, și o întoarcere la psihologie a filozofilor, dar la o psihologie larg concepută, cuprinzînd *toate* aspectele și momentele vieții psihice : de la instincte și impulsuri pînă la activitatea spirituală.

Una din manifestările cele mai izbitoare ale crizei psihologiei apusene din veacul al XX-lea, criză pe care o socotim ca fiind în curs de depășire, a fost neputința de a cuprinde simultan explicația și valorizarea omului. Dacă ne oprim la unele curente dominante ale ei (pînă prin 1940), psihologia părea că a ajuns în problema omului la poziții diametral opuse, ceea ce a fost dintotdeauna simptomul sau expresia crizei. Pe de o parte, psihologia abisală (în special prin Freud și Jung), demonstrînd puterea impulsurilor, tendințelor și instinctelor, lăsa în umbră rolul conștiinței și al valorilor, deși Freud, după cum se va vedea, a recunoscut în principiu acest rol. Behaviorismul, în prima lui fază, a dus la eliminarea conștiinței. Pe de altă parte, psihologia idealistă, spiritualistă (Dilthey, Spranger) n-a vrut să știe nimic despre condiționarea reală, biologică, a vieții spirituale.

Această antiteză schematică reamintește situația la care ajunsese gîndirea metafizică a veacului al XVIII-lea, cînd, așa cum scria Engels, „subiectivității i-a fost opusă obiectivitatea, spiritului — natura, spiritualismului — materialismul, singularității abstracte — generalul abstract, substanța“ [2], fără să poată rezolva aceste antiteze. Din această criză, din acest impas putem să învățăm multe. Nimic nu ne împiedică să recunoaștem meritul istoric și aportul specific al fiecărei doctrine în măsura în care a reflectat faptele și s-a abținut de la denaturări ideologice. Este elocvent faptul că nici una din aceste doctrine n-au putut rămîne în forma lor primară, ceea ce ne-o dovedește însăși evoluția doctrinelor, confruntarea lor cu viața, co-

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, Editura politică, 1960, p. 600.

recturile pe care au trebuit să le aducă chiar discipolii lor cei mai fideli.

Concepţiile spiritualiste în psihologie se aseamănă atît de mult cu concepţiile idealiste tipice din filozofie, încît le putem lăsa momentan deoparte, urmînd a le discuta mai tîrziu. Trebuie însă să ne oprim stăruitor asupra concepţiilor care au scormonit cu deosebire străfundurile vieţii psihice.

Că această tendinţă de explicare antiintelectualistă, antispiritualistă a omului era şi este principial deplin justificată, ni se pare de la sine înţeles. Ignorarea inconştientului, a motivaţiei ascunse a actelor noastre, a sexualităţii etc. n-are nimic comun cu spiritul ştiinţific. Marx îşi însuşise maxima lui Terenţiu : „Sînt om şi nimic din ceea ce-i omenesc nu mi-e străin". Întrebarea este însă dacă lozinca „adevărului despre om" nu este folosită pentru ca, odată cu fapte şi explicaţii limitat valabile în psihologie şi psihiatrie, să ni se ofere şi o concepţie despre om, sau o *Weltanschauung*, care vrea să folosească faptele pentru predicarea iraţionalismului, instinctualismului, pesimismului (Freud în ultima fază) sau fideismului (Jung).

Şi în domeniul *psihologiei* trebuie deci să distingem între *fapte* şi *denaturarea* lor *ideologică*. Pe lîngă problemele noi şi importante pe care le-au ridicat, concepţii ca behaviorismul, freudismul sau teoria inconştientului (Jung), depăşind experienţele şi faptele clinice, trag unele *concluzii unilaterale* cu caracter etic şi teoretic, erijîndu-se în cele din urmă în *concepţii* despre om şi sensul vieţii.

Ar fi nedrept şi potrivnic spiritului marxist, metodei materialist-istorice, să nu ţinem seama de *motivele teoretice* care au determinat, dacă nu în întregime, cum cred istoricii idealişti ai psihologiei, dar măcar în parte, interesul şi atenţia pentru fenomenele psihice care debordează conştiinţa.

Lozinca generală sub care a început lupta împotriva psihologiei vechi (de la Descartes şi Leibniz pînă la psihologia experimentală de la finele veacului al XIX-lea) a fost *antiintelectualismul*. Vechea psihologie, construită pe baze raţionalist-idealiste, reducea, într-adevăr, în chip nejustificat viaţa psihică la conştiinţă. Partizanii introspec-

ției, care vedeau în ea singura metodă posibilă de analiză a vieții psihice, se mărturiseau totodată adepții teoriei idealiste după care psihicul se mărginește la ceea ce conștiința știe despre sine. Introspectiștii nu vedeau că specific pentru conștiință este conținutul ei *obiectiv*, legăturile ei cu realitatea obiectivă și determinarea ei în același timp biologică și social-istorică. Pentru a se vedea aceste trăsături esențiale, omul trebuia să fie înțeles atît prin raportul fundamental organism-mediu, cît și ca ființă social-istorică, în permanentă *interacțiune* față de realitatea înconjurătoare, iar nu ca intelect sau conștiință pură, izolată și absolut autonomă.

Criticile care au fost aduse asociaționismului și, în general, intelectualismului au fost pertinente și au dus la o cotitură în evoluția psihologiei moderne. Păcatul a fost numai că ele au amplificat în așa măsură rolul afectivității, instinctelor, subconștientului și inconștientului, încît au pus în discuție capacitățile de obiectivare ale eului, realitatea libertății și creației.

Totuși, obiecțiile teoretice și metodologice aduse asociaționismului (reprezentat de Bain, Spencer, Ribot, Taine, Ebbinghaus etc.) erau îndreptățite. Asociaționismul a reprezentat tendința metafizică de a descompune procesele și actele psihice în elemente izolate, mecanic asociate. În acest sens, criticile aduse de James, Wundt și, în parte, de către Bergson și gestaltiști au contribuit la dezvăluirea insuficiențelor, a limitelor metafizice care stăpîneau concepțiile psihologice mecaniciste. Noile cercetări și noul material faptic, mai ales clinic, pe care l-au adus Pierre Janet, Dwelshauvers, Freud, Jung, Adler, Kretschmer, Kraepelin, Bleuler și alții au arătat că conștiința nu mai poate fi redusă la intelect, că psihicul cuprinde și instinctele, impulsurile, exploziile afective etc. Totodată, un mare psiholog ca Janet marca riguros deosebirea calitativă dintre normal și patologic, dintre automatism și act liber ; el dezvăluia inconștientul, dar îi opunea cu hotărîre valoarea conștiinței, definită ca „activité agissante", ca fiind înainte de toate „o activitate de sinteză"[3]. Janet își exprima convingerea că, „așa cum

[3] Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1930, p. 483 (prima ediție a apărut în 1889).

nu mai este astăzi posibilă o teorie a inteligenţei pure, independentă de organism şi de mişcare, tot astfel curînd nu va mai putea fi susţinută o teorie pur mecanică a organismului fără intervenţia conştiinţei"[4].

Specificul contribuţiei lui Freud constă în relevarea *dinamicii* inconştientului, a conflictelor care au loc între conştient şi inconştient. Psihologia abisală are meritul de a fi ridicat, în general, problema dinamicii inconştientului, *problema interacţiunii conştient-inconştient*. Dar analiza preţioasă care ne arată rolul real al inconştientului ca *moment* al dialecticii vieţii psihice nu trebuie să ne ducă la greşeala de a-l considera o *forţă dominantă, fatidică* şi *hotărîtoare*.

Psihologii care s-au străduit să cuprindă în mod obiectiv într-o explicaţie dialectică *toate* laturile şi momentele vieţii psihice au analizat prezenţa indubitalibă a inconştientului sau subconştientului, dar au subliniat şi rolul lor limitat. Henri Wallon, de pildă, reliefa mobilitatea stărilor psihice, trecerea pe nesimţite de la conştient la inconştient, şi invers: „O stare de conştiinţă nu are o existenţă absolută, definitivă, imuabilă; ea rezultă dintr-un concurs ocazional de împrejurări, unele fiind mai mult sau mai puţin trecătoare, altele mai durabile; datorită anumitor condiţii, chiar dacă a încetat să mai fie actuală, ea continuă să fie posibilă"[5]. Georges Politzer arată că reprezentările inconştiente se manifestă prin acţiunea lor, prin faptul că au urmări conştiente.

Faptele de memorie, procesul reprezentărilor, fenomenele sugestiei şi hipnozei, tendinţele instinctive, automatismele, deprinderile, afectivitatea etc. ilustrează convingător ideea că viaţa psihică nu se reduce la conştiinţă.

Recunoscînd meritele lui Freud, un recent manual de psihiatrie (unul dintre autori este psihanalist) atrage atenţia asupra unor pericole: „După ce s-a ignorat o vreme îndelungată inconştientul, astăzi există, poate, tendinţa să i se atribuie în cadrul vieţii psihice un rol care rui-

---

[4] *Op. cit.*, p. 481.

[5] H. Wallon, *La conscience et la vie subconsciente*, în G. Dumas, *Traité de psychologie*, vol. II, Paris, 1939, p. 487.

nează totodată structura conflictuală (numită şi dialectică) a organizării psihice" [6].

Psihologia a reflectat (şi mai reflectă) în chip firesc, prin latura ei ideologică, deruta şi contradicţiile unei epoci de criză. Iată cum *explică* acest fenomen unul dintre cei mai cunoscuţi neofreudişti contemporani într-o lucrare recentă despre psihanaliza contemporană : „În psihanaliza dinainte de 1920, după ce s-a scos în evidenţă importanţa vieţii fantasmatice, interesul se concentra mai curînd asupra aparatului mintal decît asupra caracteristicilor mediului înconjurător. Dar aceasta se petrecea înaintea războiului din 1914, în epoca în care societatea apuseană, sigură de ea însăşi, nu-şi punea problema propriei stabilităţi. Dimpotrivă, după 1926, accentul este pus pe angoasă şi pe interacţiunea dintre organism şi mediu, căci temeliile societăţii au fost zguduite şi în fiecare zi este trăită angoasa" [7].

Fără să reprezinte o explicaţie completă, mărturisirea aceasta este totuşi grăitoare, frapantă. Nu fenomenul, ci noţiunile amplificate obsesiv — sexualitatea, inconştientul, instinctul de agresiune şi de moarte etc. ca forţe copleşitoare — îşi au rădăcinile în starea de spirit a societăţii apusene, menţionată mai sus de către Benassy. Ele sînt poziţii *ideologice* care depăşesc cu mult nucleul factic al teoriei lui Freud. Poziţiile ideologice explică transformarea unor fapte izolate sau a unor momente în forţe dominante, fatidice, atotbiruitoare.

Psihologia abisală apare şi astăzi în ochii multora ca avînd monopolul descoperirii inconştientului. Totodată, este răspîndită părerea greşită că marxismul „neagă inconştientul". Această opoziţie schematică este falsă şi se nutreşte din ignoranţă, în primul rînd din ignorarea semnificaţiei psihologiei materialiste.

Prin însuşi faptul că porneşte de la cercetarea relaţiilor şi a proceselor celor mai simple care se petrec între organism şi mediu (relaţiile de semnalizare, formarea conexiu-

---

[6] Henri Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1960, p. 35.

[7] M. Benassy, *Evolution de la psychanalyse*, în *La psychanalyse d'aujourd'hui*, vol. II, Paris, 1958, p. 773.

nilor condiționate etc.), psihologia materialistă *implică inconștientul.* Se știe că Pavlov a conceput tipurile de activitate nervoasă ca fiind „anumite complexe de proprietăți fundamentale ale sistemului nervos". Psihologia materialistă (marxistă), acordînd importanța cuvenită factorului social-istoric, muncii, educației etc. în formarea și dezvoltarea conștiinței, păstrează permanent în atenție determinarea ei *biofiziologică.* „Produs al dezvoltării naturale și social-istorice a omului, atitudinile sale față de realitate necesită nu numai o caracterizare psihologică, ci și o explicație fiziologică și social-istorică. Fundamentul natural al acestor atitudini este explicat de biologia comparată, de fiziologie și mai ales de teoria lui I. P. Pavlov despre activitatea nervoasă superioară" [8].

Într-o psihologie materialistă, și mai ales într-o antropologie filozofică marxistă, nu este deci cîtuși de puțin locul pentru o „negare" a bazei biologice a vieții psihice, pentru o ignorare rușinată a trebuințelor, impulsurilor, instinctelor etc., ci numai de limitarea exagerărilor biologiste și de introducerea factorului social-istoric în explicarea vieții psihice.

Prin teoria refulării impulsurilor sexuale, Freud a evidențiat unul din conflictele fundamentale dintre conștiință și inconștient, dar a omis analiza faptului că atît conștiința, cît și formele de activitate psihică neajunse la conștiință au *același scop, al adaptării la mediu* [9].

Freud a recunoscut în principiu rolul conștiinței, dar, după cum a arătat chiar psihanalistul contemporan Franz Alexander, orientarea biologist-mecanicistă l-a împiedicat pe Freud să sesizeze determinismul social și nici nu l-a preocupat aprofundarea rolului și a manifestărilor ei [10]. În concepția originară a lui Freud este marcat, dar numai în principiu, rolul „eului ideal", al cenzurii, al realității obiective (al societății), al sublimării. La Adler, rolul societății este mai clar marcat. O parte dintre neofreudiștii behavioriști contemporani și-au dedicat cercetările

[8] V. N. Measișcev, *Problemele fundamentale ale psihologiei atitudinilor,* în *Psihologia în U.R.S.S.,* București, 1963.
[9] Vezi mai departe „Motivație, adaptare și conflict".
[10] Am redat aprecierea lui Franz Alexander la p. 37.

asupra influenţei situaţiei sociale, asupra comportamentului (J. C. Dollard, N. E. Miller, R. R. Sears etc.).

Atît prin fiziologia şi psihologia materialistă, construite pe baze experimentale, cît şi prin concepţia sa obiectivă despre om, marxismul recunoaşte instinctele şi trebuinţele omului ca parte componentă a structurii biopsihice. Dar recunoaşterea instinctelor, trebuinţelor, intereselor şi pasiunilor personale este echilibrată în marxism de reliefarea influenţei societăţii şi a conştiinţei, a capacităţilor de aliere dialectică între ceea ce este subiectiv şi obiectivitatea normelor şi valorilor sociale. Este un echilibru labil şi variabil, care nu izvorăşte din dorinţa de „armonizare", ci avînd propria sa dialectică, propriul său impuls: *necesitatea* de adaptare la viaţa socială.

Deşi n-a sesizat deosebirea dintre instincte şi reflexe, considerînd instinctul ca un lanţ de reflexe, Pavlov arăta că studiul reflexelor, deci inclusiv al instinctelor, „reprezintă, desigur, o problemă de importanţă uriaşă. Din păcate, cum am arătat mai sus, sîntem încă departe de a dispune astăzi de un asemenea studiu..." [11]. Pornind de la aceste consideraţii, unii psihiatri contemporani consideră util să dea o largă analiză a instinctelor şi impulsurilor, cerînd o mai atentă recunoaştere a prelungirii biologicului în viaţa psihică, a bazei biologice, a impulsurilor emoţionale şi voliţionale pînă în structura caracterului [12].

Fiziologii şi psihologii sovietici au reluat în ultimii ani studiul problemei inconştientului. Astfel F. V. Basin a publicat recent lucrarea *Problema inconştientului* (Editura „Medţina", Moscova, 1968), în care, după cum se apreciază într-o substanţială recenzie, „l'effort de Bassine tend a intégrer une approche scientifique de l'inconscient dans le cadre d'une théorie générale de l'homme" [13].

Valorificînd opera lui Freud pentru că acesta a reliefat importanţa inconştientului, Basin îi reproşează faptul că n-a luminat decît latura lui dinamică şi faptul că, pe

---

[11] I. P. Pavlov, *Prelegeri despre activitatea emisferelor cerebrale*, Bucureşti, 1951, p. 22.

[12] Karl Leonhard, *Biologische Psychologie*, Leipzig, 1962.

[13] C. Kupernik, în „Confrontations psychiatriques" nr. 6/1970.

de altă parte, şi-a permis extrapolări sociofilozofice nejustificate.

Basin şi-a propus studierea obiectivă a formelor psihice neconştientizate şi a activităţii nervoase superioare în lumina reglării biologice şi a teoriei psihologice a atitudinii. El respinge antagonismul, pe care îl socoteşte simplist şi artificial, dintre conştiinţă şi inconştient, propunînd, ca şi S. L. Rubinstein, să nu se mai opună în chip mecanicist conştientizarea refulării, ci să se examineze întreaga serie a modalităţilor intermediare. Conştiinţa noastră, ca luare la cunoştinţă a subiectului de propria sa activitate, s-a dezvoltat treptat, într-un timp îndelungat, din punct de vedere filogenetic ; ea se dezvoltă gradual şi din punct de vedere individual, antogenetic. În ambele planuri, *dezvoltarea serveşte adaptării* şi totodată la ambele nivele, al conştiinţei şi al inconştientului.

Ni se pare că este menirea antropologiei filozofice de a interveni ca „arbitru" în problema precizării rolului inconştientului în ansamblul ontic şi axiologic pe care îl reprezintă persoana. Primul lucru care se impune este respingerea unei echivalenţe simpliste : instinct sau inconştient = rău, conştiinţa = binele. Prin integrarea darvinismului, antropologia filozofică marxistă subliniază rolul pozitiv al instinctelor şi chiar a tot ceea ce ţine de psihism inconştient, dar servind vieţii. Eul nu pluteşte în văzduhul spiritualităţii, ci are rădăcini organice.

În acelaşi timp, trebuie arătat, împotriva antropologilor intelectualişti, spiritualişti, că este simplistă şi insuficientă demonstrarea pur evoluţionistă a superiorităţii omului asupra animalului prin limbaj, gîndire, conştiinţă. *Căci toate aceste „superiorităţi" pot fi mijloace spre valori sau nonvalori* ! Nu trebuie să uităm situaţiile în care conştiinţa poate servi premeditării celor mai mari nelegiuiri. Nici inconştientul, nici conştiinţa nu pot fi valorificate integral decît în cadrul antropologiei filozofice, care cuprinde şi finalitatea acţiunilor, care dezbate actele, acţiunile şi problema valorilor, a trecerii de la psihic la etic. În plan psihologic, nepsihanalitic, conştiinţa este analizată şi judecată ca tendinţa firească de a-i sublinia superioritatea ontică. La fel procedează şi astăzi psihologia „funcţiilor superioare". Dar în cadrul antropologiei filo-

zofice, deşi menţinem relevarea acestei superiorităţi, trebuie să marcăm puternic momentul etic al conştiinţei : răscruce spre bine sau rău. În acest sens, conştiinţa unui criminal este inferioară utilităţii unui animal domestic, oricît de paradoxal ar putea să apară acesta din punct de vedere evoluţionist şi psihologic. Dacă ne-am cantona într-o descriere şi apreciere izolată, mărginită la sfera biopsihică, am exclude sfera socială, care a generat instanţa judecării actelor umane. Ne-am situa atunci la nivelul entuziasmului naiv pentru funcţiile psihice superioare *ca atare*.

Pentru definirea conştiinţei şi a rolului ei nu avem nevoie nici de o interpretare naiv apologetică, nici de o concepţie spiritualistă, pentru că virtualitatea depăşirii instinctului animal a răsărit în însuşi procesul evoluţiei biologice-istorice a omului.

Psihologii au scos în evidenţă caracterul dialectic al psihicului, dezvoltarea acestuia, raporturile lui active cu lumea exterioară. „Această abordare porneşte de la deosebirea dintre subiectul material al vieţii şi realitatea obiectivă, obiectuală în care trăieşte subiectul, cu care el intră într-o anumită interacţiune" [14]. Este limpede că, prin înseşi bazele lui biologice, psihicul se află de la început în acest raport de interacţiune, că reflectarea este strîns legată de activitatea practică a omului şi că reflectarea psihică nu devine niciodată pur subiectivă.

Dar, după părerea noastră, aceasta nu înseamnă că trebuie să renunţăm la categoria psihologică (şi etică) a *subiectivităţii*. Căci reflectarea este totdeauna a unui „individ viu, real" (Marx), cu interesele, patimile, energia, capacităţile şi limitele lui proprii. Rădăcinile vieţii lui psihice se înfig în solul lui biologic, viaţa şi inteligenţa lui sînt scăldate în *propria sa* afectivitate. Această situaţie este specifică „condiţiei umane" şi nu poate fi eliminată din cunoaşterea omului, inclusiv din cîmpul psihologiei. De aceea ni se pare că lupta contra psihologiei idealiste trebuie dusă pe ambele fronturi : atît contra concepţiei metafizice, care restrînge viaţa psihică la viaţa

[14] A. N. Leontiev, *Probleme ale dezvoltării psihicului*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1964, p. 257.

interioară, considerînd-o izolată de mediu, cît şi contra interpretării raţionaliste a întregii vieţi psihice, excluzînd afectivitatea şi obnubilînd subiectivitatea. Din acest punct de vedere, al cuprinderii obiective, globale a tuturor laturilor vieţii psihice, n-are nici un sens să ocolim problema inconştientului şi rolul puternic, indubitabil al afectivităţii.

Instinctele, impulsurile, afectivitatea reprezintă un rezervor energetic care poate fi modelat în sensul obiectivelor suprapersonale. Aceasta nu înseamnă „raţionalism", pentru că obiectivele sociale înseşi, deşi raţionale, se impun eului infantil ca făgaşuri preraţionale, iar valorile, normele se impun ca *necesare*, determinate de interesele şi de aspiraţiile categoriilor sociale. Chiar în perioada adolescenţei şi mai tîrziu, societatea acţionează ca model, pentru că eul tinde şi doreşte puternic să capete sancţionarea socială, obiectivă, a acţiunilor lui. Copiii, în ciuda capriciilor lor iraţionale, variate, individuale, exprimă spontan şi puternic respectul pentru opinia celorlalţi copii. „Ce vor zice copiii" funcţionează ca un criteriu hotărîtor în comportamentul social al copilului. Reglarea după norme sociale începe deci într-o fază mai mult sau mai puţin conştientă. În orice caz, copilului îi este imposibil să spună de ce nu vrea să se îmbrace, să acţioneze, să se comporte altfel decît ceilalţi copii. Dorinţa de a se supune unor criterii obiective impregnează viaţa copilului ; ea este prima manifestare a *obiectivării*, fără ca aceasta să-i ceară un efort, iar dacă este vorba de vreun efort, copilul îl face cu plăcere. Dorinţa aceasta este la adult, din punct de vedere subiectiv, şi un proces cognitiv, de înţelegere şi de recunoaştere a valorilor sociale, dar se înfăţişează şi cu o puternică latură afectivă, emoţională, care se manifestă din copilărie.

Mersul cercetărilor în psihologia contemporană arată că vechea antiteză schematică instinct-conştiinţă, conştient-inconştient, biologism-spiritualism (sau valorism) nu poate fi menţinută. Critica biologismului, a eliminării conştiinţei, nu ne mai poate duce la apologia naivă a rolului conştiinţei, pentru că nu vedem nici un motiv să ascundem presiunea biologică, determinismul biologic al conştiinţei. Dar nici analiza şi înţelegerea dinamicii in-

conştientului, a penetraţiei lui în zonele superioare ale vieţii spirituale, în forme obscure, greu sesizabile, dar certe, nu pot obţine monopolul în luminarea dialecticii psihicului şi nici nu pot înlocui problemele complexe ale antropologiei filozofice.

În cadrul eticii, axiologiei şi antropologiei filozofice contemporane, reliefarea energică a valorilor sau a specificului spiritualităţii (Max Scheler, E. Spranger, N. Hartmann, Louis Lavelle etc.) a avut meritul de a contracara biologismul cu argumente profunde. Dar această relevare necesară a rolului valorilor a fost însoţită de o lunecare spre *valorism* sau spre diverse forme de spiritualism. Chiar filozofi dintre cei mai apţi să reflecte bogăţia aspectelor realităţii, cum a fost Max Scheler, n-au putut să renunţe la dominanţa tezelor spiritualiste, ceea ce umbreşte încercarea lui de explicare a omului, deşi ea marchează o dată în istoria antropologiei filozofice contemporane.

*

Cu toate riscurile pe care le implică formulările succinte, am caracteriza evoluţia imaginii omului în psihologia contemporană ca un progres : pentru că a trecut de la intelectualism spre structura antitetică, complexă, a psihicului ; pentru că, păstrînd cerinţele rigorii experimentale, caută să cuprindă (prin unii reprezentanţi ai „personologiei") şi latura atitudinilor, valorizărilor şi sensului ; pentru că „dincolo" de moralism sau de imoralism luminează cu din ce în ce mai mult curaj mecanismele „din umbră" ; pentru că a abandonat psihicul-monadă pentru o viziune dialectică a raportului dintre psihic-lume, chiar dacă uneori behaviorismul a schematizat şi a mecanicizat acest raport ; pentru că, în ciuda extremismelor pe care le reprezintă introspecţia sau psihologia socială sociologizantă, se merge spre dezvăluirea complicatei întrepătrunderi dintre „eul individual" şi „eul social" ; pentru că, redescoperind „sinele", eul, unicitatea omului concret şi demonstrînd tenacitatea subiectivităţii noastre, ne lasă deschis orizontul spre personalitate, în sensul de obiectivare sau de întrupare a valorilor, trecerea de la persoană la personalitate.

2. STRUCTURA PERSOANEI ÎN LUMINA „TEORIEI STRATURILOR"

Întreaga psihologie se ocupă de om. Dar pentru antropologia filozofică devin centrale acele probleme ale psihologiei în care iese în relief existența umană, situația și sensul ei, structura și valoarea ei, cunoașterea și valorizarea. Allport, bine cunoscut prin lucrările lui în problema personalității, încercînd să caracterizeze și să sistematizeze tipurile de definiție date pînă azi personalității, distinge cinci tipuri : totalitare, integrative, ierarhice, adaptative și diferențiale. În fiecare din acest tip de definiție se citește efortul de a cuprinde ansamblul aspectelor personalității (totalitare și integrative), funcția ei (adaptative), specificul (diferențiale), și, în sfîrșit, „ierarhice". Acest tip de definiție ni se pare modelul cel mai cuprinzător, deși denumirea pe care a dat-o Allport acestui tip de definiții nu reflectă caracterul lor în același timp obiectiv și valorizant. Dacă este vorba de a alege un tip de definiție care să poată face față ambelor tendințe fundamentale ale antropologiei filozofice, cunoaștere și valorizare, atunci teoria sau modelul straturilor ni se pare cel mai potrivit.

Teoria straturilor psihice are ca precursori îndepărtați pe Platon și Aristotel, ceea ce ar putea trezi îndoieli asupra valabilității ei în cadrul psihologiei moderne, atît de preocupată de rigoare experimentală. Dar nu trebuie uitat că și ipoteza atomului datează din antichitate.

Teoria straturilor n-ar fi rămas decît o imagine sau o ipoteză sugestivă dacă ea n-ar oglindi rezultatele psihologiei și psihiatriei moderne, dacă n-ar fi fost confirmată prin toate teoriile, în primul rînd ale psihologiei abisale, care a dezvăluit dualitatea, caracterul bipolar sau, în general, structura eterogenă a psihicului. În același timp, deși n-au tras concluzii generale despre structura psihicului, au adus contribuții hotărîtoare la acest „model" toate cercetările care au explorat baza fiziologică (normală și patologică) a psihicului, ca și psihologia structurii *(Gestaltpsychologie)* și aceea a dezvoltării orientată filogenetic. De aceea trebuie considerat că *teoria stratu-*

rilor, sau *structura în straturi (Aufbau)*, este, în fond, reprezentată nu numai de Ph. Lersch, E. Rothacker, Strunz, Wellek, ci şi de Janet, Freud, Bleuler precum şi de către mulţi fiziologi, neurologi şi psihiatri „independenţi".

Modelul straturilor este, aşadar, nu numai „ierarhic" sau piramidal, dispunînd straturile psihicului în verticală, de la stratul inferior la cel superior, corespunzător anticei glorificări a raţiunii prin aşezarea ei în vîrful piramidei. Modelul modern, chiar dacă valorizează raţiunea şi conştiinţa, stabileşte totodată că stratul inferior este *indispensabil*, că el *susţine* straturile superioare, că, dacă el este inferior din punct de vedere axiologic, el este totodată cel mai puternic din punct de vedere ontic.

În modelul straturilor, psihologia modernă s-a întîlnit cu ontologia, mai precis cu concepţiile filozofice care s-au străduit să reflecteze obiectiv atît structura omului, cît şi structura generală a realităţii.

Deşi nici Marx, nici Engels nu s-au ocupat în mod special de probleme psihologice sau antropologice, în concepţia marxistă există, după cum am încercat să arătăm, indicaţii şi linii directoare pentru o antropologie. Aceasta se integrează în ontologia marxistă, care stabileşte materia ca strat sau categorie de bază ; fenomenele biologice, psihice şi spirituale se etajează într-o ordine a complexităţii crescînde [15]. În acest model — care este convergent cu teoria straturilor, fie ea ontologică sau psihologică — valorizarea straturilor superioare (conştiinţă, spirit, valori) nu contrazice, ci acceptă ca un *dat*, faptul dependenţei relative de straturile inferioare.

În filozofia nemarxistă contemporană, cel care a aprofundat şi a sistematizat în chipul cel mai cuprinzător principiul straturilor a fost Nicolai Hartmann [16]. Hartmann s-a ocupat în mod special de aplicarea teoriei straturilor la fiinţa umană *(Schichtung des Menschenwesens)* în lucrarea *Neue Wege der Ontologie* (1941), dar fără să facă legătura cu rezultatele concrete ale psihologiei

---

[15] Vezi F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 225 şi urm.

[16] *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1935 ; *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin, 1940.

moderne. Important este însă faptul că, pornind, ca şi Marx Scheler, de la ideea fenomenologică a unei „ontologii regionale", el a aplicat ideea straturilor fără să facă concesii spiritualismului şi fideismului. În concepţia lui Hartmann, spiritul nu este nici „adversarul" psihicului (ca la Klages), nici ceva „cu totul deosebit" de psihic (Scheler), ci este un strat superior pentru că este mai complex decît psihicul. Spiritul are alte categorii, dar rămîne strîns *determinat* de psihic. Hartmann redă această idee în ontologie prin teza : categoriile inferioare nu dispar în straturile superioare, ci sînt „păstrate", deşi li se adaugă altele noi. Este vechea idee a lui Aristotel, reluată şi dezvoltată de Hegel şi de Marx în cadrul unor concepţii filozofice diferite ca „sistem", dar avînd în comun metoda dialectică şi a evoluţiei de la simplu la complex.

După cum am încercat să arătăm pe larg cu alt prilej [17], Hegel n-a fost însă consecvent cu principiul dialectic al simultanei „depăşiri" şi „păstrări" a momentelor constitutive. Marx a înţeles să aplice riguros acest principiu, traducîndu-l în cunoscuta pereche de categorii sociologice „infrastructură" şi „suprastructură", „existenţă socială" şi „conştiinţă socială". Atît Marx, cît şi Engels au subliniat că raportul dintre infra-şi suprastructură trebuie înţeles dialectic : existenţa determină conştiinţa, dar, la rîndul ei, conştiinţa influenţează existenţa. Aceasta nu numai pe plan social-istoric, ci şi pe plan antropologic.

Teoria psihologică a straturilor personalităţii distinge două, trei sau mai multe straturi psihice. Ca strat de bază, aceste teorii (Lersch, Rothaker, Janet, Thiele etc.) pornesc de la un strat vital, denumit „Es-Schicht", „Thymopsyche" (K. Kleist). Paläopsyche (Patrizi), etc. Ph. Lersch de pildă prezintă o teorie bipolară : persoana are o bază endotimă şi o suprastructură personală (der personelle Oberbau). Ambele straturi sînt aşternute pe o bază sau fond vital (Lebensgrund), care reprezintă ansamblul stărilor şi proceselor organice, corporale. „Baza

---

[17] C. I. Gulian, *Metodă şi sistem la Hegel,* 2 vol., Bucureşti, 1957—1963 ; Moscova, 1963—1964 ; Mexic, 1971.

endotimă“ cuprinde, dispuse tot „în verticală“, de jos în sus, stări şi simţiri, impulsuri, tendinţe, afecte. Straturile cele mai „joase“ sau cele mai adînci, accesibile experienţei şi descrierii, au un caracter de permanenţă ; sînt speciile variate ale sentimentului vital, sentimentul afirmării de sine, al puterii şi valorii eului. Printre impulsuri şi tendinţe, care se află „deasupra“ stărilor de bază staţionare, dar strîns legate de ele, se numără atît instinctele cît şi tendinţele specific umane : tendinţa de cunoaştere sau cea de ajutorare a celorlalţi. Interesantă este distincţia pe care o face Lersch între *tematica* vieţii, care este conţinutul tendinţelor şi *importanţa* pe care o are lumea pentru noi şi pe care o reflectă stările şi sentimentele. Stările endotimice au un caracter „patic“, pasiv.

Suprastructura personală, sau stratul persoanei, este sfera în care omul ia atitudine faţă de stările endotimice ; pe unele le înăbuşă, pe altele le controlează, le conduce şi le dezvoltă. Eul este iniţiatorul sau „punctul arhimedic“ în care se manifestă aceste capacităţi *active* ; el nu este un strat deosebit, ci prezent în întreaga structură, endotimă şi personală. Straturile pot fi în acord, armonie relativă sau conflict.

Teoriile „orizontale“ (Kurt Lewin, Thiele, Wellek) redau prin termenii „periferic“ şi „central“ acelaşi model al straturilor sau „învelişurilor“, care ascund un „sîmbure“, echivalent cu „fondul“ vital al modelului în verticală.

3. APORTUL PSIHOLOGIEI SOCIALE

„...Omul se oglindeşte mai întîi într-alt om“.

K. Marx

De situaţia ei, la mijloc între psihologia individuală şi sociologie, psihologia socială a profitat, pentru a depăşi antagonismul steril, între explicaţiile biologiste sau sociologiste ale persoanei. Psihologii sociali, chiar cînd delimitează aspectele care îi preocupă ca fiind „personalităţile în interacţiune“ (J. H. Curtis), comunicarea între per-

soane, rolul şi statutul lor (Stoetzel), nu ignorează nici fundalul biologic permanent al persoanei (Solomon Asch), nici problema atitudinilor şi a valorilor.

Personalitatea, arată S. Asch, este „emergenţă" ; ea nu există de la naştere, ci este „un proces prin care potenţele animalului social se transformă în persoană socială" [18]. Conceptul emergenţei personalităţii se dovedeşte a fi foarte apropiat de concepţia marxistă, cel puţin în formularea pe care i-o dă J. H. Curtis : „Individul fără experienţă socială nu este o fiinţă umană completă. Faptul suprem este că oamenii intră în relaţii nu numai cu obiectele naturii, ci-şi cu ceilalţi oameni şi că prin aceste raporturi se transformă cu adevărat în fiinţe umane" [19].

Numai în cadrul relaţiilor sociale şi prin ele se transformă potenţele gîndirii şi activităţii animale în limbaj, gîndire şi muncă umană. Teoria emergenţei subliniază foarte clar momentul psihologic : transformarea sau devenirea persoanei începe la copil prin relaţiile interpersonale copil-mamă. Procesul psihologic propus de această teorie este sensibilizarea copilului la raporturile sociale, ceea ce contribuie simultan la cristalizarea individualităţii lui.

Nevoia de securitate este o tensiune care nu poate fi satisfăcută niciodată complet, ceea ce se poate întîmpla cu sentimentul echilibrului fiziologic, deoarece implică prea multe variabile. Vizînd spre valori (autoapreciere, *self-esteem*), echilibrul psihic este precar, relativ, niciodată absolut. Chiar după o realizare de seamă, creatori ca Flaubert considerau că totul trebuie reluat de la început. Dar şi omului obişnuit, faptul că se află într-o reţea socială competitivă îi determină o continuă tensiune : vizarea a noi etape de activitate sau chiar numai menţinerea — ceea ce implică tensiune — la un nivel atins, dar care poate fi relativizat sau depăşit de alţii.

După cum s-a văzut, deşi istoriceşte s-a format (sau s-a „ridicat") în opoziţie cu viziunea individualistă asupra

---

[18] Solomon Asch, *Social Psychology*, Prentice-Hall, 1962, p. 118—119.

[19] J. H. Curtis, *Social Psychology*, New York, McGraw-Hill, 1960, p. 30.

omului, psihologii sociali recunosc cu deplină obiectivitate „fundaţia" sau fundalul biopsihic. „Noua abordare (a personalităţii) nu neagă baza biologică a naturii umane, nici baza fizico-chimică a biologiei, ci acceptă axioma că nici un postulat al vreunei ştiinţe a comportamentului nu poate fi incongruent faţă de faptele şi de principiile acreditate în alte sfere" [20].

Printre ştiinţe, ştiinţele sociale au avantajul de a-l studia pe om în relaţii sau situaţii sociale, în raporturi de interacţiune, în mişcare şi transformare. Dar acest fond uman este înţeles, aşa cum îl concepea şi Marx, ca un material plastic, ca o pastă căreia factorul social, în diferite moduri şi nuanţe, îi imprimă *forma* şi *direcţia* activităţii (nu libertatea şi nici calitatea persoanei). De aceea psihologia socială nu a putut accepta teoria fixistă a instinctelor, concepute ca nişte date imuabile. „Personalitatea, ca noţiune folosită în psihologia socială, se referă la complexul organizat al *atitudinilor* emoţionale şi intelectuale pe care individul construieşte sistemul de roluri şi statute, sistem care-i permite să aibă de-a face cu alţii şi cu sine însuşi în interacţiunea socială" [21].

După cum s-a văzut, concentrarea psihologiei individuale asupra persoanei a dus la o foarte convingătoare teorie asupra structurii ierarhice a personalităţii. Dar poate fi concepută această structură monadic ? Nu sînt implicite şi latente în grade diverse, în orice teorie structurală, referinţe la situaţia, la interacţiunea sau la cadrul social în care se află, trăieşte, activează, pe care îl acceptă sau chiar îl respinge individul ?

În primul rînd, orice persoană se manifestă prin conduită. Nu poţi analiza fenomenul persoanei reducînd-o la conştiinţa de sine. Ba chiar această conştiinţă de sine, după cum a arătat George Herbert Mead, relevă în sanctuarul ei aparent inviolabil *prezenţa celorlalţi*.

Problema persoanei este legată şi de aspectul practic : vrem nu numai să cunoaştem *cum* sînt oamenii, ci şi cum vor acţiona, cum se vor *comporta* în anumite împrejurări.

---

[20] Henry Murray şi C. Kluckhohn, *op. cit.*, p. 4.
[21] J. H. Curtis, *op. cit.*, p. 184.

Psihologul american R. B. Catell propune în acest sens *predictiv* următoarea definiţie a personalităţii : „Este ceea ce ne permite să prevedem ceea ce va face o persoană într-o situaţie dată". Stoetzel crede că se pot distinge două tipuri de definiţii ale personalităţii „tipologice", adică cele care se concentrează asupra trăsăturilor şi cele care caută o explicaţie unitară, sintetică şi analitică sau „situaţională". În acest din urmă tip de definiţii, accentul cade pe obişnuinţe şi atitudini, roluri şi statute. Psihologia trăsăturilor ar fi prelungirea psihologiei populare ; „ea este punctul de trecere de la concepţia vulgară spre concepţia ştiinţifică a personalităţii" [22].

Din analiza pe care a făcut-o G. W. Allport cuvintelor din limba engleză care desemnează trăsături ale personalităţii, reiese că psihologia populară lucrează cu sau are drept implicită o teorie substanţialistă a trăsăturilor *în* persoană. Psihologia populară are nevoie, practic vorbind, de asigurarea unei identităţi sau stabilităţi a comportamentului.

Că această identitate (unitate, coerenţă sau stabilitate) există, trebuie admis. Caracterologia are tot dreptul să conteze pe nucleul de adevăr al teoriei trăsăturilor sau al unităţii persoanei (caracterului). Dar totul depinde de accentul sau de viziunea relativităţii, fluenţei, contradicţiilor, care cer o înţelegere dialectică a acestei unităţi sau stabilităţi. Trebuie să fim bănuitori faţă de o teorie care construieşte un decalc pe considerente pur pragmatice. Dacă discontinuitatea, inegalitatea, contradicţiile persoanei ne jenează, în sensul că pune sub semnul întrebării previzibilitatea comportamentului, acesta nu este un motiv să menţinem ipoteza unităţii şi stabilităţii rigide. Nu este posibilă o concepţie *dialectică* despre unitatea şi chiar constanţa persoanei ?

Behaviorism şi sociologism. Dorind să evite o interpretare substanţialistă a persoanei, behaviorismul a pus un accent nu hotărîtor, ci absolut, pe factorul mediu. Edwin Guthrie, de pildă, dispreţuind noţiunea personalităţii ca o entitate, propune să înţelegem toate actele umane ca

---

[22] J. Stoetzel, *Psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1965, p. 165.

obişnuinţe învăţate. Individul nu ar avea nimic autonom, el nu face decît „să răspundă“ stimulilor sau situaţiilor care intervin în mediu. Personalitatea s-ar reduce la un ansamblu de reacţii învăţate de la societate sau la „obişnuinţe şi sisteme de obişnuinţe avînd importanţă socială, care sînt stabile şi rezistente faţă de schimbări“.

Interpretarea lui Guthrie are şi un iz sociologist. După el, adevărata cunoaştere a omului poate fi dobîndită din afară. Dacă ni se spune ce profesiune sau situaţie socială are un om, acest palmares social ar fi un cifru-cheie al persoanei. Aşadar, în concepţia behavioristă, persoana devine o pastă moale în care se imprimă influenţe, situaţii, rol social, profesiune etc.

Teoria învăţării în concepţia lui Clark Hull a putut fi îmbrăţişată de către psihologia socială pentru că ţine seama atît de rolul mediului social, cît şi de capacitatea de reacţie a persoanei. Hull porneşte de la patru noţiuni de bază : *drive, cue, response, reinforcement* (impuls, indicaţie, răspuns, întărire). Impulsul *(drive)* izvorăşte dintr-un dezechilibru al organismului şi împinge la restabilirea echilibrului sau la reducerea tensiunii. Dar acest proces poate fi conştient şi în orice caz se petrece într-un mediu sau context social-cultural. De aceea este greu de împărţit impulsurile în „înnăscute“ şi „dobîndite“ sau „primare“ şi „secundare“.

Cue (indicaţia) se referă la stimulul care călăuzeşte răspunsul ; ea se află în mediu, solicită sau trezeşte impulsul. O cioară este pentru un citadin o pasăre fără semnificaţie, în timp ce pentru un indian este un totem care trezeşte răspunsuri profunde.

„Răspunsul“ este corelat întăririi experienţei primare în care a fost trăit un stimul sau rezolvată o problemă. Învăţarea are deci loc cînd se reduce tensiunea, iar cînd se întîmplă aceasta avem „întărirea“ : organismul a dobîndit un mod de comportare de a răspunde tipic la solicitare sau la indicaţie.

Un pas mai departe în depăşirea behaviorismului îl reprezintă teoria condiţiilor variabile în explicarea *atitudinilor*. Newcomb nu înţelege atitudinile ca entităţi sau „cauze“ ale conduitei, ci ca nişte condiţii variabile care intervin în producerea reacţiilor. Există linii sau stări latente

pregătitoare pentru răspunsuri. Atitudinile *intervin* și direcționează răspunsul mai curînd pe o linie decît spre alta, deci se intercalează între S și R (stimul și răspuns).

Newcomb a urmărit analiza diferențierii atitudinilor favorabile și nefavorabile („bun" și „rău") la copil; atitudinea pozitivă ar fi determinată de reacțiile față de îngrijirea maternă, care s-ar extinde apoi asupra tatălui, tovarășului de joacă, rude, eroii basmelor etc. Atitudinea „rău" este inițiată prin factori care provoacă anxietate. După ce atitudinile au devenit specifice și difuze, are loc un proces de *integrare*; atitudinile sînt organizate după modele sau modelate. Interes sau valoare este noțiunea care se aplică fiecărui obiect sau grup de atitudini...

Eul în psihologia socială. Un pas și mai departe în explorarea implicațiilor dialectice dintre eu, persoană și mediu social ni se pare că îl reprezintă teoriile care s-au aplecat asupra rolului eului, al conștiinței de sine *(self)*. Este demn de subliniat că tocmai unii psihologi sociali s-au străduit nu să dizolve eul, ci să-l cuprindă în raportul individ-societate. Astfel de cercetători au plecat de la un dat, de la un fapt care nu poate fi negat: în cele mai sociale sau socializate situații persistă aspectul subiectiv sau ceea ce este trăit sau văzut „dinăuntru".

Cel care a analizat în profunzime caracterul social al conștiinței de sine a fost George Herbert Mead. Autorul american a arătat că, atunci cînd vorbim despre conștiința de sine, fenomen atît de intim, nu putem uita că însăși noțiunea despre eu sau persoană variază de la o societate la alta. Dar, chiar și prin conținutul ei, conștiința de sine este socială. În sfîrșit, conștiința de sine are funcții cu caracter social. Conștiința eului are drept punct de plecare conștiința timpului. „Dar ar fi o gravă iluzionare să reducem imaginea corpului la senzațiile imediate, deoarece corpul nostru este „veriga" de legătură a realizării raporturilor noastre cu lumea" (Médard Boss). Imaginea corpului este socială, variabilă în diferite contexte social-culturale. Leenhardt a arătat că la canacii din Noua Caledonie corpul este înțeles prin imagini vegetale, în timp ce la greci corpul este asemănat

cu substanţe dure (cristal, aur, marmură). Ideea că sediul eului ar fi inima este de fapt un gest învăţat, specific pentru societatea europeană şi americană.

Raportarea numelui la eu este actul de consacrare al eului. Se ştie că primitivii consideră numele ca forţă fizică, integrantă a eului sau persoanei. Dar numele are un evident caracter social : el înlesneşte fixarea locului persoanei în organizarea socială. Veşmintele, podoabele sînt elemente sociale aditive ale persoanei.

Autoaprecierea, sentiment de bază al persoanei, este neinteligibil fără o raportare la norme şi la valori sociale. Căci dialectica sentimentelor superiorităţii şi inferiorităţii, zigzagul autoaprecierii, cu stările însoţitoare de euforie sau depresiune, chiar dacă pot avea drept condiţii imediate stări organice sau autoexaltare-autoflagare, nu sînt mai puţin originate de mecanismul social al genezei valorilor şi aprecierilor. „Nici noţiunea de eşec, nici chiar cea a conştiinţei eşecului nu pot explica satisfăcător sentimentele de inferioritate. De fapt ele implică : 1) un anumit sistem de valori existent în chip obiectiv în societate ; 2) un anumit sistem de statute implicînd anume reuşite ; 3) aspiraţia individului la un anumit statut ; 4) sentimentul eşecului în raport cu valorile implicate într-un statut rîvnit“ [23].

Astfel de constatări converg cu întreaga parte „sociologică“ a doctrinei lui Alfred Adler şi a discipolilor săi Künkel şi Wexberg. Ele se conjugă şi cu tendinţele de socializare a psihiatriei, marcate în zilele noastre [24].

De îndată ce vrem să explicăm eul nu într-o perspectivă monadică, ci privit în situaţie sau în interacţiunile lui cu mediul, trebuie să căutăm permanent chipul în care eul s-a constituit şi există ca o structură dialectică : în antiteză şi sinteză cu noneul. În acelaşi timp, eul se dezvăluie ca un fenomen specific, capabil de autonomie funcţională (Allport), imposibil de exclus din raportul organism-mediu. Eul se manifestă prin *atitudini*. Eul nu poate fi indiferent, el reacţionează tot timpul mai

---

[23] Jean Stoetzel, *op. cit.*, p. 177.

[24] Vezi mai departe „Antropologie filozofică şi psihologie abisală“.

surd sau mai apăsat, brusc sau cu întîrziere la mediul fizic şi social. „Niciodată răspunsul nostru faţă de mediu nu este direct, ci mai curînd răspunsurile sînt *mediate* prin atitudinile noastre" [25]. Dar aceste atitudini au fost şi sînt dobîndite în cadrul interacţiunilor sociale. Natura lor socială nu le împiedică să fie individuale, să poarte accentul autobiografic, pecetea personalităţii.

Atitudinile faţă de noi înşine *(self-attitudes)*, deşi diferă de cele faţă de alte persoane etc., sînt şi ele sociale, pentru că nu putem să ne judecăm făcînd abstracţie de atitudinile celorlalţi faţă de noi. După cum formula G. H. Mead, omul „se cunoaşte" pe sine „cînd devine un obiect social, care se are pe sine în experienţă". Principala lui sursă de informaţii despre sine o constituie reacţiile celorlalţi faţă de el. Sau, cum sună imaginea plastică a lui Cooley, omul se priveşte prin „ochelarii" părerii celorlalţi despre sine. Dacă excludem cazurile de extremă sensibilitate la părerile celorlalţi exprimate în reacţii care pot merge pînă la sinucidere, penetraţia socială în conştiinţa de sine rămîne un fenomen normal.

Psihologia socială contemporană foloseşte două noţiuni, pe care le-a preluat din vocabularul psihanalitic, dar cărora le-a dat un conţinut sociologic. Este vorba de procesele pe care Freud le-a descris ca *identificare* şi *introiecţie*.

Identificarea descrie capacitatea eului de a deveni altul, de a se identifica cu altul. Aceasta este „una din trăsăturile esenţiale ale oricărui act social", scrie Curtis, pentru că permite comunicarea, înţelegerea şi acordul voinţei individuale cu voinţa grupului sau colectivităţii. Atunci cînd introduce şi respectă rolul eului, psihologia socială nu este o reacţie sociologizantă împotriva unei concepţii biologizante. Tocmai „înţelegerea sistemului atitudinilor eului *(self-attitudes)* ne ajută să depăşim noţiunea după care personalitatea ar fi doar un pachet de reacţii potenţiale acumulate datorită hazardului în cadrul experienţelor de viaţă, eroare behavioristă care pătrunde în teoria învăţării" [26].

---

[25] J. H. Curtis, *op. cit.*, p. 207.
[26] *Op. cit.*, p. 209.

Conceptul atitudinii ferește de interpretarea mecanicistă pentru că *mediază* între psihic și mediu ; el exprimă selectarea, psihicul reacționînd numai la ceea ce este *semnificativ* pentru el, pentru nevoile *lui*. Prin atitudini, eul își manifestă capacitatea lui de *structurare* sau de *organizare*. „Orice teorie a învățării care ignorează această trăsătură a eului este prea simplistă pentru a putea da seama de învățarea și de răspunsurile umane"[27].

Dar prin această reliefare a rolului eului în învățare este simultan evidențiat rolul organizării sociale, rolul celorlalți. Atitudinile dobîndite social au în structura lor influența socială, îl pregătesc pe individ pentru a face față rolurilor și statutului. Din punct de vedere sociologic, personalitatea este „suma rolurilor pe care le joacă individul". „Rolurile" sînt numite sociale pentru că reprezintă uniformitățile, trăsături tipice unei mari mulțimi de oameni : rolul tatălui, mamei, învățătorului, soldatului, elevului etc. Individul nu inventează rolul, ci îl acceptă, îl „joacă", deși poate să-i dea conținutul *calitativ* pe care îl dorește. Un același om poate juca roluri multiple. Se poate adăuga că de puterea și de capacitatea personalității, ca și de împrejurări, depinde numărul rolurilor pe care le poate deține cineva succesiv sau alternativ.

Noțiunea de „eu social" *(social self)*, care la prima vedere poate părea o contradicție *in adjecto*, nu face decît să reflecteze întrepătrunderea dintre eu și societate. După ce s-a văzut importanța acordată individului real, „viu", ca *latură esențială* a omului, această noțiune dovedește cît de justificată a fost formularea lui Marx despre „ansamblul relațiilor sociale" ca „esență" a omului.

Că eul nu este un simplu reflex al socialului sau un rezultat asemănător amprentei lui asupra potențialităților eului, se vede din chipul antitetic cu care este primită această influență ; „Dacă rolurile nu satisfac, rezultă devieri și dezechilibrări sociale"[28]. Gama reacțiilor neadaptate este, putem adăuga, foarte mare ; ea merge de la polul negativ pentru individ (dezechilibru, nevroze)

---

[27] *Op. cit.*, p. 210.
[28] *Op. cit.*, p. 213.

pînă la afirmare de sine şi luptă revoluţionară pentru transformarea societăţii. Fără să spună cuvîntul „revoluţie“, Curtis ajunge la constatarea că, „dacă societatea nu funcţionează cum trebuie, principalele ei roluri instituţionale trebuie să prefere satisfacerea eului“ [29].

Dacă n-ar exista decît soluţia adaptării pasive la influenţa socială, ceea ce rezultă, din păcate, din descrierile multor sociologi şi psihologi sociali, atunci n-ar mai exista fenomenul revoltei sociale, al răscoalelor şi al revoluţiilor în istorie. De aceea conceptul nevoilor *(needs)* trebuie înţeles şi păstrat în rădăcina lui subiectivă de satisfacere a unei lipse sau tensiuni, dar conjugată cu fenomenele social-istorice. Adaptarea sau inadaptarea, acceptarea sau inacceptarea existenţei, a unei orînduiri sociale, a unor fenomene sociale sau morale nu pot fi integral explicate fără o raportare la cadrul social-istoric. Omul are nevoie de a se adapta la un mediu social, dar *nu la orice mediu. Nu adaptarea, ci nevoia este primară.*

Este evident că nu psihologia, individuală sau socială, ne mai poate ajuta la acest punct terminus ; ne aflăm în faţa problemelor etice şi politice ale acţiunii, ale valorii. Psihologul, ca psiholog, poate descrie şi analiza fenomenul adaptării sau inadaptării, al conformării sau nonconformării. Dar justificarea adaptării sau revoltei aparţine eticii şi politicii.

O altă expresie a reacţiei şi activităţii originale a eului care se împotriveşte teoriei mecaniste a influenţei absolute a mediului o reprezintă *varietatea caracterelor.* Dacă împrejurările ne-ar determina uniform şi mecanic, ar fi cu neputinţă de explicat deosebirile caracterelor, mai ales ale fraţilor şi ale surorilor. Deşi nu cuprinde în sfera ei caracterologia, psihologia socială ar putea-o folosi, credem, ca argument important împotriva interpretărilor simpliste, mecanicizante sau sociologizante.

Psihologia socială evidenţiază rolul eului şi totodată al conştiinţei, al intelectului : „Intelectul uman este principiul organizator care face posibilă organizarea tuturor imaginilor eului şi atitudinilor eului *(self-images and*

---

[29] Ibidem.

self-attitudes) în altul (în celălalt) generalizat"[30]. Fără să respingă unele categorii psihanalitice, psihologia socială a trebuit în chip firesc să degajeze rolul eului şi al conştiinţei, iar nu al instinctelor. Integrarea socială, adaptarea (sau revolta) implică conştiinţa situaţiilor şi normelor obiective, a participării comune la sarcini supraindividuale etc. Toate acestea pot fi realizate prin „agentul executiv" al eului.

Un alt argument împotriva interpretării mecaniciste îl oferă fenomenul schimbării eului. El indică totodată rezervele sub care poate fi acceptat aportul teoriei psihanalitice. Aceasta accentuează mult prea mult rolul experienţei infantile pentru ca să nu trezească reacţiile fireşti ale celui ce studiază omul în interacţiunea socială *prezentă*. De aceea Curtis formulează foarte plastic poziţia psihologului social: „La întrebarea despre *experienţa* infantilă, răspunsul este: da! La chestiunea *determinismului* infantil răspunsul este hotărît: nu!"[31]. Iar un alt autor, după ce arată că sociologii acceptă teoria *generală* a lui Freud asupra personalităţii, precizează: „...Această acceptare se limitează la aplicarea în dezvoltarea şi adaptarea individuală, adică la viaţa interioară. Ei nu o acceptă ca explicaţie primară a comportamentului social al individului, pe care îl atribuie mai mult culturii, clasei, condiţiilor istorice sau situaţiei lui imediate, inclusiv reţeaua relaţiilor interpersonale în care se află"[32].

Psihologul social reţine ideea freudiană a importanţei familiei ca reprezentant al societăţii, ca emisar care impune copilului restricţii şi modele alimentare, sexuale etc., care trebuie învăţate, exersate, dobîndite ca primă etapă a socializării. Dar în acest proces psihologul social va sublinia acea latură pozitivă a *răsplatei*, a aprobării familiei, a încurajării, care pregăteşte nevoia de aprobare socială. Este totodată pregătirea acceptării rolului şi statutului social, care nu sînt niciodată trăite doar la mo-

---

[30] J. H. Curtis, *op. cit.*, p. 219.
[31] *Op. cit.*, p. 224.
[32] Alex Inkeles, *Sociology and Psychology*, în *Psychology: A Study of a Science*, ed. by Koch, vol. 6, New-York, McGraw-Hill, 1964, p. 334.

dul coercitiv, ci însoţite, în variate gradaţii, de o stare de *satisfacţie*. O explicaţie cu adevărat genetică, dialectică, va porni fără doar şi poate de la experienţa infantilă, dar va evita erorile în care a căzut pe vremuri teoria biologică a preformismului.

Înainte de apariţia marxismului, influenţa instituţiilor sociale asupra individului a fost remarcată de Hobbes, dar mai ales de către gînditorii veacului al XVIII-lea, adînc preocupaţi de problemele sociale. Printre aceştia, Rousseau se situează pe primul plan, tocmai fiindcă a fost frămîntat de problema inegalităţii sociale. Prin mijlocirea acestei probleme de reorganizare sau de transformare a societăţii, restaurarea egalităţii sociale, Rousseau a reuşit să lumineze cîteva aspecte importante ale determinismului social : la el omul nu mai apare ca o forţă autonomă, ca o substanţă sau monadă.

Rousseau aproape că îşi dă seama de nonsensul coexistenţei a două noţiuni despre om : omul natural şi omul social. Deşi mai păstrează, ca şi Hobbes, această deosebire, la Rousseau accentul cade pe convingerea că „virtuţile sociale şi celelalte facultăţi pe care omul natural le primise nu se puteau dezvolta de la sine, ci aveau nevoie de concursul fortuit al mai multor cauze străine...", adică de influenţa societăţii.

Rousseau ignora influenţa societăţii gentilice asupra omului ; pe el îl preocupau originile inegalităţii şi de aceea el analizează cum l-a deformat pe omul primitiv apariţia proprietăţii, noua structură socială a societăţii inegale, cum au apărut zgîrcenia şi ambiţia, viţiul, rivalitatea, dispreţul, vanitatea etc. În loc să spună că „nu există o natură umană", Rousseau formulează : „Nu aceasta-i starea originară a oamenilor, ci numai spiritul societăţii şi inegalitatea pe care o generează schimbă şi alterează toate înclinaţiile noastre fireşti". Trecînd peste eroarea comună a veacului al XVIII-lea despre omul natural, derivată din ignoranţa etnologică şi din înclinaţia spre idealizarea primitivilor, nu putem să nu admirăm în Rousseau pe precursorul psihologiei sociale.

Schiţa evoluţiei psihologiei sociale contemporane arată că această nouă ramură a psihologiei s-a dezvoltat în opoziţie cu teoriile instinctualiste ale unui McDougall. „Re-

flecţia asupra fenomenelor comportamentului individual în raport cu mediul fizic şi social a dus la reliefarea caracterului dinamic şi formativ al mediului" [33]. Thorndicke, Watson, J. M. Baldwin, C. H. Cooley şi mai ales George Herbert Mead au minat bazele unei psihologii care ignora rolul penetrant al mediului social în toate formele lui. Ceea ce a conferit tărie şi siguranţă de sine psihologiei sociale a fost faptul „de a supune toate domeniile comportamentului uman, individual sau colectiv, chiar cele mai încărcate de afectivitate, observaţiei empirice şi experimentului..." [34].

Numai la o privire superficială psihologia socială pare că cedează concretul pentru a reliefa trăsăturile generale (sociale) ale psihicului. In fond, aceste trăsături sociale pătrund pînă în nucleul intim al persoanei, pînă în zona eului şi a afectivităţii. Analiza ştiinţifică a trăsăturilor sociale *accentuează concretul*, este *expresia concretizării*. In fapt, dacă am recurge la o provizorie opoziţie cu psihologia individuală, „psihologia socială studiază şi interpretează comportamentele în condiţii mult mai concrete : condiţii culturale, condiţii interpersonale şi de grup, în sfîrşit condiţii personale, care tind să lege cît mai mult comportamentele de indivizii care au aceste comportamente, subliniind că ele nu sînt numai nişte acţiuni ale unor persoane, ci sînt şi pentru persoane, că ele îşi au finalitatea în autorii lor". De aceea, în psihologia socială, explicaţia nu este îngustă, ci largă, „raportîndu-se în acelaşi timp la sistemul cultural înconjurător, la situaţia socială concretă a subiecţilor care reacţionează şi la personalitate însăşi" [35]. In mod practic, tendinţa spre concretizare a psihologiei sociale contemporane se manifestă prin apariţia a noi şi noi ramuri de cercetare : psihologia muncii industriale, inginerească, militară etc., înfăţişînd un proces asemănător cu diferenţierea pe ramuri a sociologiei.

Evoluţia psihologiei sociale contemporane este cît se poate de semnificativă pentru antropologia filozofică mar-

---

[33] Jean Stoetzel, *La psychologie sociale,* p. 20.
[34] *Op. cit.*, p. 24.
[35] *Op. cit.*, p. 28.

xistă : ea dovedește că omul concret nu se află numai în zona abisală, înțeleasă ca un puț interior, ci și în comportamentul lui social. Situația, locul, rolul și statutul social al individului este concret ; toate aceste noțiuni moderne se înscriu pe linia criticilor lui Marx adresate „naturii umane" sau „omului" abstract. Din ce în ce mai mult psihologii sociali au ajuns să remarce „partea de instituționalizare din comportamentele care, aparent, sînt cele mai individuale, cît și în stimulii sau situațiile care comandă aceste comportamente"[36].

Iată, desigur, concluzii care ar fi provocat — și, poate, mai provoacă — violente reacții din partea subiectiviștilor : să descoperi că în structura intimă a personalității au pătruns instituții sociale !

Direcția actuală de orientare a sociologiei și psihologiei sociale confirmă justețea criticii pe care o iniția Marx împotriva antropologismului lui Feuerbach. Omul concret nu este doar omul fizic, datul antropologic „pur", ci și psihicul și spiritul fasonat în nenumărate chipuri de către mediul social în care trăiește, determinat să răspundă, prin actele și realizările lui, nu la orice problemă, ci la problemele epocii, națiunii, clasei sau societății în care trăiește. Căci „omenirea își pune întotdeauna numai problemele pe care le poate rezolva..." (Marx).

Chiar fondul biopsihic, pe lîngă constante, înfățișează variații asupra cărora etnologia a adus argumente hotărîtoare. S-a constatat, de pildă, că în societăți diferite se întîlnesc variații mari, uneori extreme, în ce privește rezistența fiziologică la frig, foame, sete, durere, senzație de dezgust, capacitatea memoriei, imaginației, sentimentele de bucurie, durere, agresivitate etc. După cum a arătat L. H. Franck, copilul își abandonează autonomia fiziologică datorită regulilor sociale (periodicitatea alimentației, înțărcarea etc.) și acceptă, totodată, pe plan psihic, practicile sociale care îl adaptează la inviolabilitatea celorlalți[37].

---

[36] *Op. cit.*, p. 32.

[37] L. K. Franck, *Cultural control and physiological autonomy*, în *Personality in Nature, Society and Culture.*

C. Kluckhohn a înfăţişat un mare număr de capitole ale psihologiei în care etnologia ilustrează marile variaţii ce există în comportamentul biologic intern, comportamentul sexual, percepţie, gîndire, afectivitate, comportamente anormale. Însăşi noţiunea de „anormal" devine foarte fluentă din moment ce în India, de pildă, fenomenele de autosugestie, hipnoză, rezistenţă extremă la durere („fachirism"), dominarea unor funcţii fiziologice socotite de europeni involuntare etc. sînt fenomene foarte obişnuite [38]. După cum a arătat Margaret Mead, criza adolescenţilor, considerată ca un fenomen inevitabil de către psihologii care nu cunoşteau etnologia, nu există ca atare în Samoa. Ralph Linton dovedeşte că înseşi formele de deviere de la normal variază după tipul de societate : dacă cunoaştem o societate şi cultura ei, putem prevedea forma pe care o vor lua isteriile. El a înfăţişat o listă de psihoze care par să fie specifice diverselor societăţi primitive, de pildă isteria *arctică, latah* (imitarea involuntară) în Asia de sud-est, *amokul* în Malaezia, *tromba* (posesiune violentă) în Madagascar etc.

În clasica problemă ereditate sau natură-mediu *(nature — nurture)*, etnologia a adus fapte şi argumente care demonstrează că pînă şi datul biopsihic trebuie înţeles ca un material plastic, fasonabil la infinit de către condiţiile sociale, mediul social şi cultural. Klineberg a arătat mai de mult cît de irelevant este factorul rasei faţă de factorii ecologici, faţă de mediu. Nu există un patrimoniu biopsihic înnăscut, fix, care să poată fi tradus în termeni ştiinţifici. El poate fi definit cel mult ca „un ansamblu de virtualităţi" pe care mediul social le poate stimula sau inhiba. De aceea psihologii sociali vorbesc fără ezitare despre „socializarea individului" (Stoetzel) şi urmăresc în detaliu, descriptiv şi experimental, modalităţile şi gradele socializării psihicului uman. Căci dacă pînă şi percepţia fizică a lumii sau noţiunea de spaţiu variază de la o societate la alta nu mai este de mirare că percepţia estetică, sentimentele şi judecăţile de

---

[38] Vezi Studiile lui C. Kluckhohn şi J. W. Whiting în *Handbook of Social Psychology*, 1959, Gardner-Linzey (ed.).

valoare se vor dovedi nu un atribut al „omului" abstract, ci ale oamenilor trăind în societăţi diferite în timp şi spaţiu.

Nimic nu părea mai indiscutabil pînă în veacul trecut decît prejudecata că afectivitatea este atît de „adîncă" şi de intimă, încît scapă influenţei sociale. Şi, totuşi, studiul atent, chiar al expresiei emoţiilor, a dovedit variaţii remarcabile. Otto Klineberg a arătat că manifestările mimicii şi ale gesturilor în raport cu o emoţie trăită sînt strîns legate de situaţiile social-culturale, nu au deci o semnificaţie rigidă, în sine. La chinezi, a scoate limba este un semn de surpriză, la japonezi poate exprima jena şi recunoaşterea vinei. Moartea este acceptată de către eschimoşi fără nici o manifestare afectivă violentă. Acestea ar fi cîteva exemple minimale din varietatea caleidoscopică a „moravurilor", care nu dovedesc neputinţa ştiinţei moralei, cum credea Lévy-Bruhl, ci doar varietatea comportamentului afectiv în contexte sociale diferite.

În evoluţia lor contemporană, sociologia şi etnologia, psihologia însăşi şi chiar psihiatria au luminat, din unghiurile lor de vedere specifice, „partea socială" sau „nucleul social" al personalităţii. Faptul că etnologi şi psihologi de orientare psihanalistă, ca Fromm, Kardiner, Ericson şi alţii, au ajuns să sublinieze puternic latura socială a personalităţii, faptul că noţiunile de „personalitate de bază", „sistem sociocultural" etc. sînt folosite astăzi atît de frecvent în literatura psihologiei sociale, sociologiei, etnologiei ilustrează creşterea marcată a interesului pentru latura socială a omului. Cooperarea — uneori conştient urmărită, alteori întîmplătoare — dintre disciplinele pomenite mai sus a dus la elucidarea şi la aprofundarea progresivă a postulatului pe care Aristotel îl formula cu pătrundere, dar la modul general: „Omul e un animal social". Totodată, pentru cine nu are păreri preconcepute, tezele şi rezultatele sociologiei, etnologiei şi psihologiei sociale cu privire la latura socială n-au însemnat cîtuşi de puţin o negare implicită, o împingere peste bord a psihologiei individualităţii.

Ideea lui Leibniz că „nici o frunză nu seamănă cu celelalte" şi-a păstrat pe deplin valoarea hermeneutică în psihologia personalităţii. Astfel, de pildă, chiar într-o

ştiinţă ca etnologia, care nu are a se preocupa de rolul personalităţii, ci în primul rînd de colectivităţi, după perioada 1920 a apărut interesul pentru rolul personalităţii (Boas, Sapir, Rivers, Kroeber, Nippold, Leenhard). În etnologia americană s-a format noţiunea de „interiorizare" *(internalization)* a normelor sau a modelelor de cultură, a început urmărirea chipului în care individul deviază de la modele, s-a realizat studierea biografiilor şi autobiografiilor (Radin, Kluckhohn).

Dialectica procesului cunoaşterii în această problemă ne duce la concluzia că aprofundarea laturii sociale nu numai că n-a dăunat, ci a făcut să iasă mai bine în relief latura unicităţii, a individualităţii. Se pare că avem astăzi elementele variate, uneori contradictorii, care permit încercarea unei sinteze a generalului şi particularului în problema omului.

În domeniul psihologiei şi psihiatriei, deceniul al patrulea al veacului nostru a adus o atenţie mărită pentru *situaţia socială* a individului. Cîmpul larg în care se cercetează raporturile dintre „natura umană", caracteristicile şi procesele psihice individuale şi viaţa grupurilor sociale poate fi desemnat astăzi drept „studiul personalităţii şi al planului sociocultural"[39] (Haring, 1948; Kluckhohn, Murray, Schneider, 1953).

În cadrul acestei problematici, unii autori se concentrează asupra influenţei pe care o exercită cultura asupra personalităţii (Bateson, Kluckhohn, Linton, Sargent şi Smith). Alţii, mai puţini, urmăresc raportul dintre personalitate şi „caracterul naţional" (Ginsberg, Gorer, Klineberg, McMead). Dar ambele tendinţe sînt la fel de justificate şi importante atît înăuntrul psihologiei sociale (Inkeles), cît şi pentru antropologia filozofică.

R. Linton a înţeles prin „personalitate de bază" ceea ce alţii înţeleg prin „caracter naţional": trăsăturile comune, numitorul comun al personalităţilor dintr-o societate dată. Kardiner, care a folosit primul acest termen, considera că ceea ce este *basic* (fundamental) în om

[39] Alex Inkeles, *National character, The study of modal personality and sociocultural systems* in *Handbook of Social Psychology*, (Lindzey ed.), p. 979.

trebuie căutat în alt sens decît cel al psihologiei abisale. Aceasta deoarece „termenul «basic» se referă la matricea socioculturală, iar nu la ceea ce-i mai «profund» în om"[40].

Ceea ce numeşe şi Inkeles „caracterul naţional" este de fapt tot „partea socială", „nucleul social", „caracterul social" din psihicul individual. „Cu alte cuvinte, după Linton, structura personalităţii de bază constă din acele dispoziţii, concepţii, moduri de legătură cu ceilalţi... care fac ca individul să fie maxim de receptiv la modurile şi ideologiile culturale şi care îl fac apt să primească în chip adecvat răsplată şi securitate înăuntrul ordinei existente"[41].

Fromm a reliefat „partea socială" prin conceptul de „caracter social", pe care l-a definit ca fiind „nucleul structurii caracterului (nucleu), comun majorităţii membrilor aceleiaşi culturi" (1949). Nu este însă vorba de frecvenţa statistică a numărului celor care au în comun aceste trăsături, ci de faptul că ei exprimă ceea ce *cere* societatea. Inkeles foloseşte foarte potrivit termenul *requiredness* (exigenţă). Caracterul social este deci reflectarea sau exprimarea prin individ a ceea ce cere societatea.

Explicînd ceea ce a avut în vedere prin „personalitate de bază" şi analizînd retrospectiv rezultatele cercetărilor pe teren, A. Kardiner arată că „fiecare individ posedă un ansamblu de trăsături unic, pe care îl numim *personalitate individuală*. Dar toate aceste trăsături individuale sînt alese dintre posibilităţile pe care le oferă societatea aloriană"[42]. Acest cîmp lărgit al trăsăturilor poate fi numit „structura personalităţii de bază", „personalitate naţională" sau „personalitate modală"[43].

La Kardiner, un rol important îl joacă noţiunea de „sistem al securităţii individuale", adică modurile prin care individul se adaptează la societate şi dobîndeşte aprobarea societăţii. Este evident că acest sistem, tendinţă sau

---

[40] *Op. cit.*, p. 980.

[41] *Op. cit.*, p. 991.

[42] Locuitorii insulei Alor (India Olandeză), unde au făcut cercetările pe teren Kardiner şi Cora Du Bois.

[43] A. Kardiner şi E. Preble, *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Galimard, 1966, p. 351.

problemă fundamentală este comună tuturor membrilor societății. Inkeles însuși își propune să trateze ca probleme de bază ale caracterului național ceea ce este comun *adulților* și în următorul sens : 1) „Care este rolul trăsăturilor personalității modale în stabilirea, menținerea și schimbarea structurilor colective cu caracter comportamental-ideologic ? 2) Care este rolul forțelor socioculturale în crearea și schimbarea trăsăturilor personalității modale ?" [44].

În concluzie, Inkeles arată că „personalitatea modală" sau „caracterul național" este „expresia unei culturi date sau a structurii sociale". Urmărind să delimiteze specificul cercetării care îi revine psihologiei sociale, Inkeles este nemulțumit de faptul că pînă acum s-au urmărit mai mult modelele sau instituțiile în comportament, iar nu reflectarea „caracterului național" în fapte de cultură, în modele și instituții. Dar în perspectiva lui de cercetare apare un impas : el vrea să explice „personalitatea modală", deci un fenomen colectiv, prin personalitatea indivizilor.

Sub toate aspectele ei, psihologia socială confirmă ideea determinismului social al psihicului pe care Marx o formula astfel : „Omul este în sensul propriu al cuvîntului un *zoon politikon,* nu numai un animal social, ci și un animal care se poate singulariza numai în societate". Definiția lui Marx ne arată însă că nu-i vorba de o influență totală, directă și uniformă a individului, ci de o influență care-i totodată condiția *singularizării,* mai precis a dezvoltării persoanei cu toate valențele care o transformă în personalitate.

4. MOTIVAȚIE, ADAPTARE ȘI CONFLICT

După cum s-a văzut, deși izvorîtă din cele mai bune intenții — sau poate tocmai din această cauză ! —, antropologia intelectualistă, spiritualistă a fost axiologizantă,

---

[44] Alex Inkeles, *art. cit.*

a rupt echilibrul dintre cunoaştere şi valorizare, a idealizat, deci a denaturat imaginea reală a omului. Psihologia contemporană, psihologia veacului al XX-lea, a contribuit hotărîtor la restabilirea echilibrului pierdut după Renaştere. Ea a reuşit să zugrăvească la nivelul psihologic un tablou incomparabil mai aproape de original, pentru că, în loc să se oprească la analiza conţinutului conştiinţei, la descrierea funcţiilor psihice superioare, a trecut la sarcina grea a descifrării motivaţiei actelor umane. În ultimele trei decenii, studiul motivaţiei a căpătat o semnificaţie covîrşitoare : nu un oarecare capitol de psihologie, ci o adevărată viziune asupra psihicului uman ; o viziune pentru că a explica motivele acţiunilor, gîndurilor, sentimentelor, stărilor, normale şi uneori anormale ale omului înseamnă a-l explica pe om nu prin ceea ce crede sau îşi închipuie omul despre sine, nu prin „raţiuni" aparente, ci prin motivele, resorturile sau mobilurile autentice, ascunse involuntar sau voluntar trucate. În chipul acesta, psihologia contemporană s-a străduit să realizeze pe plan psihologic ceea ce a săvîrşit marxismul pe plan social-istoric : descoperirea mobilurilor umane „dincolo de iluzie", descifrarea conştiinţei prin motivaţie.

Văzută sub unghiul motivaţiei, psihologia a fost numită pe drept cuvînt „psihologie dinamică" (R. W. Woodsworth, Allport) pentru că ea nu se mulţumeşte să descrie *cum* acţionăm, ci vrea să explice *de ce* acţionăm într-un anume fel şi nu într-altul. Studiul „motivelor conduitei omeneşti, al izvoarelor acţiunii", deci al „factorilor dinamicii de la baza conduitei umane" (Al. Roşca), ne situează de fapt în raza acelei categorii fundamentale a filozofiei marxiste pe care o cunoaştem sub numele de *praxis,* enunţată de Marx încă din *Tezele asupra lui Feuerbach.*

Motivaţia ne apare ca o aplicare concretă a principiului de a înţelege omul nu ca o fiinţă *contemplativă,* ci obligată să reacţioneze practic faţă de lume. În lumina motivaţiei, inteligenţa nu mai este studiată în sine. „Atît inteligenţa cît şi mecanismele perceptive-executive nu sînt decît *mijloace* puse în slujba satisfacerii trebuinţelor or-

ganismului"[45], iar „caracteristica esențială a oricărui act de conduită este finalitatea..."[46].

Astăzi, se arată într-un tratat recent despre motivație, „indiferent cu ce am începe studiul proceselor psihice, mai curînd sau mai tîrziu dăm peste problema motivației. Literatura psihologiei experimentale — fie a procesului învățării sau al percepției, al comportamentului animal sau uman — este pătrunsă de afirmații și de ipoteze despre principii motivaționale subiacente"[47].

Ceea ce altădată era cuprins sub numele de „tendință", „impuls", „afect", „voință" etc. intră azi în sfera motivației. Dacă unii autori (J. S. Brown, Hans Thomae) mai păstrează dualitatea în clasificație (sisteme motivaționale — sisteme cognitive), se subliniază însă că simțirile intră de drept în sfera motivației. Eminentul psiholog Philipp Lersch definește chiar sentimentul ca un răspuns dat experienței sau trăirii „întîlnirii cu lumea".

Conceptul motivației reflectă azi „toate acele procese sau stări care în vorbirea obișnuită sînt descrise prin noțiunile «tendință», «voință», «dorință», «speranță», „afect", «criză», «interes», «sentiment», etc. și, în general, pentru toate procesele psihice, conștiente și inconștiente, care pot contribui în vreun fel oarecare la clarificarea sau la înțelegerea comportamentului..."[48].

Deși nu orice cauză a comportamentului poate fi identificată cu motivația, totuși studiul motivației a determinat un progres incontestabil în explicația comportamentului, explicarea lui deterministă înlocuind „sufletul" sau concepția speculativă despre libertatea voinței, arată Cofer și Appley.

Totodată trebuie subliniat faptul că motivația este urmașa directă a evoluționismului, a darvinismului și fiziologiei moderne, care datează de la Claude Bernard.

---

[45] Alexandru Roșca, *Motivele acțiunilor umane*, Sibiu, 1943, p. 1.

[46] *Op. cit.*, p. 8.

[47] C. N. Cofer și M. H. Appley, *Motivation, Theory and research*, New York, 1964, p. 1.

[48] Hans Thomae, *Die Bedeutungen des Motivationsbegriffes*, in *Handbuch der Psychologie in 12 Bände*, vol. II, Göttingen, 1965, p. 17.

Atît biologia funcţională, cît şi psihologia funcţională „tind să gîndească în termeni homeostatici. Comportamentul a fost conceput ca o adaptare, ca un mijloc de a corecta dezechilibrul pricinuit de necesităţi sau lipsuri tisulare"[49]. Deosebind trei tradiţii în problema motivaţiei — teologic-filozofică, biologică şi culturală —, autorii citaţi arată că doar ultimele două reprezintă, prin psihologia experimentală şi sociologie (inclusiv etnologia), tradiţia ştiinţifică.

Teoria motivaţiei se înrădăcinează în teoria trainică a lui Darwin despre adaptarea la mediu în vederea supravieţuirii, a existenţei. Biologii, medicii, psihiatrii nu pot să nu păstreze această tradiţie, ca şi etnologii, fiziologii şi psihologii, preocupaţi de problemele psihologiei comparate, ale învăţării etc. Fie că primul grup se interesează de devierile de la adaptare, în timp ce al doilea grup se concentrează asupra studiului obiectiv, cantitativ etc. al adaptării normale, toţi pornesc de la primatul raportului fundamental dintre organism (psihic) şi mediu. „Faptul că psihologia poate fi o ştiinţă biologică, preocupată de caracteristicile omului şi animalului, care sînt esenţiale pentru adaptare şi supravieţuire, a oferit o nouă direcţie cercetării psihologice"[50]. Această nouă direcţie a generat psihologia comparată, care a căutat ceea ce leagă omul de animal, ceea ce le este comun sau, după expresia psihologului englez R. S. Peters, a cercetat „cum a fost umanizat animalul". S-a dobîndit un nou cîmp de studiu, care altfel ar fi fost neglijat ; atenţia pentru instinct şi alţi factori iraţionali a îmbogăţit sfera motivaţiei, altădată redusă la conştiinţă. Conştiinţa, gîndirea, memoria, învăţarea etc. au fost concepute sub unghiul *utilităţii* lor sau sub unghi *funcţional*.

Înţelegînd comportamentul ca servind nevoilor organismului, psihologia contemporană, datorită aplicării consecvente a evoluţionismului, a putut realiza progrese enorme. „Modelul funcţional sau utilitar" a fost deci hotărîtor pentru motivaţie, deci şi pentru orientarea şi succesele psihologiei contemporane, deşi atenţia care se acordă în

---

[49] Cofer şi Appley, *op. cit.*, p. 11.
[50] *Op. cit.*, p. 34.

ultima vreme stimulilor externi, emoţiei şi activării sau „autoactualizării" *(self-actualization)* propun noi elemente, întregitoare, ale principiului funcţional.

Pentru antropologia filozofică este deosebit de important faptul că *jocul dialectic al motivelor şi actelor noastre poate fi înţeles în lumina principiului fundamental al adaptării*. P. T. Young afirma că trebuinţele sau motivele de bază — nevoia de hrană, securitate, prestigiu sau apreciere socială — nu mai cer să fie şi nu mai trebuie să fie explicate, pentru că sînt evidente, se explică prin ele însele. Totuşi, nici psihologia, nici filozofia nu se pot abţine să nu pună întrebarea „de ce" chiar şi acestor motive primare. Iar răspunsul este chiar teoria adaptării sau integrării, înţeleasă ca un aliaj dialectic al echilibrului şi dezechilibrului dintre organism şi mediu *la nivel biologic*, dintre psihic şi mediu la nivel psihologic, dintre om şi norme (valori) sociale la *nivel social — axiologic. Raportul* fundamental de interacţiune (adaptare-inadaptare) se înfăţişează ca o situaţie *dialectică* a condiţiei umane ; acest raport fundamental trebuie să fie considerat sub toate aspectele şi implicaţiile lui, întrucît caracterizează antropologic situaţia şi sensul persoanei. Spre deosebire de animal, situaţia umană nu se reduce la adaptare biologică şi elementar-psihică, ci este încoronată cu raportul axiologic faţă de lume.

Adaptarea nu este un fenomen nici stabil, nici absolut sau perfect. Tocmai pentru că omul ca fenomen global se constituie din mai multe nivele (pluralul este important) adaptările pot coincide între ele sau, dimpotrivă, pot releva decalaje şi conflicte.

La nivelul psihic, trăim, resimţim atît echilibrul, cît şi dezechilibrul care se declanşează la celelalte două nivele, biologic şi spiritual. Tulburările psihogene pot influenţa adaptarea biologică, iar inadaptarea biologică poate avea consecinţe puternice biografic hotărîtoare la nivelul psihic şi spiritual (teoria deficienţelor organice şi a compensării lor la Alfred Adler). Dar şi reuşita şi nereuşita, satisfacţiile sau eşecul moral pot prilejui stări de echilibru sau dezechilibru, stimulînd sau dezaxînd psihicul. Numai la nivelul spiritual însă putem face astfel

încît urmările dezechilibrului biologic sau psihic să fie sublimate (Freud), să devină nu numai inoperante, dar chiar să li se schimbe semnificaţia negativă în contrariul lor.

Teoria homeostaziei. Pentru ca să fundăm teoria raportului existenţial, adică pentru a putea cuprinde fenomenul adaptării-inadaptării la diferite nivele sub categoria cea mai generală, avem nevoie de o bază ştiinţifică. Dacă pentru latura integrării social-spirituale, pentru înţelegerea funcţiei normelor şi valorilor baza ne-o dă materialismul istoric, pentru latura subiectivă nu vedem alt fundament decît cel biologic (fiziologic) şi psihologic în cadrul materialismului dialectic.

În timp ce diferite teorii filozofice şi psihologice au mers spre „alegerea" unui factor unic pentru explicarea motivelor umane (Schopenhauer — voinţa, Nietzsche — voinţa de putere, La Rochefoucauld — amorul propriu, Hegel — realizarea libertăţii, filozofia valorilor, simţul axiologic), psihologia contemporană acceptă aproape în mod unanim teoria homeostaziei ca bază de plecare. După W. B. Cannon (1932), tendinţa fundamentală, generală, izvorul trebuinţelor şi al impulsurilor noastre este tendinţa organismului de a-şi menţine echilibrul. Deşi elaborată la nivel fiziologic (cartea lui Cannon are grăitorul titlu *Înţelepciunea trupului*), teoria homeostaziei a fost primită ca deschizătoare de perspectivă pentru explicarea de ansamblu a conduitei umane.

În expunerea teoriilor actuale ale motivaţiei, Cofer şi Appley pun, alături de teoria homeostaziei, teoria instinctului, teoria hedonistă şi emoţională, teoria psihanalitică şi cea a „autoafirmării" *(self-actualization)*. Deşi se străduiesc să expună imparţial toate teoriile, autorii subliniază însă că cea a homeostaziei este pe departe cea mai importantă şi mai răspîndită şi ei o regăsesc, într-un chip sau altul, *pătrunzînd şi celelalte teorii.* Chiar modelele cibernetice depind în mare măsură de această teorie. „De fapt, concepţia homeostatică, ca o stare finală spre care tind celelalte procese comportamentale sau care o au ca scop, are o largă circulaţie. O vom afla în expunerea instinctului, a psihanalizei, a teoriei învăţării sub

aspectul impulsului, emoției și în multe alte teorii derivate din psihologia socială" [51].

Din punctul de vedere al antropologiei filozofice, superioritatea teoriei homeostaziei s-ar putea formula în chipul următor : ea nu vine în conflict direct cu nici una din celelalte teorii, ci le *implică*, le *integrează* și, în sfera subiectivă, le *fundamentează*. Tocmai această idee ni se pare potrivită pentru antropologia filozofică și vrednică de a fi urmărită atît în cele ce urmează imediat, cît și în implicațiile raportului om-ființă și om-valori.

Punctul de plecare al lui Cannon a fost opera genialului fiziolog Claude Bernard, care a vorbit cel dintîi despre importanța „mediului intern" *(milieu intérieur)*, despre păstrarea constanței sau a echilibrului organismului. După savantul francez, fiziologul Pflüger (1877), Léon Fréderic (1885), Charles Richet, E. Rigano, Child (1924) au evidențiat și ei stabilitatea organismului. Rigano a insistat asupra faptului că organismul tinde să-și restabilească echilibrul tulburat temporar de orice variație survenită dinăuntrul sau dinafara organismului, iar Raup a accentuat că nu numai echilibrul intern, ci și echilibrul dintre organism-mediu constituie explicația trebuințelor, dorințelor etc. Orice tulburare determină tendința restabilirii echilibrului fie intern, fie în raport cu mediul.

Categoria adaptării sau echilibrului ar fi deci inoperantă numai dacă ar fi înțeleasă ca un punct terminus sau ca o stare finală dobîndită o dată pentru totdeauna. Dar atît fiziologii, cît și psihologii, sociologii și moraliștii subliniază caracterul relativ și fluent, precar și mereu dezirabil al echilibrului. Child arată că organismul nu reprezintă un echilibru, ci o alternanță continuă de echilibru și dezechilibru ca reacție față de factorii externi. Iar Watson afirma că organismul nu poate fi considerat adaptat pentru o perioadă mai lungă decît ar corespunde unui punct matematic. Dacă astfel de caracterizări dialectice s-au putut face la nivelul fiziologic, este de la sine înțeles ce interpretare fluentă și nuanțată trebuie să ca-

---

[51] Cofer și Appley, *op. cit.*, p. 53.

pete conceptul de echilibru la nivelul psihologic şi spiritual.

Preluată de biopsihologul C. B. Richter, aplicată în contextul stressului de Selye (1937, 1950) şi prelucrată şi dezvoltată în planul psihologic propriu-zis de Fletcher (1938), teoria homeostaziei a devenit o perspectivă de bază în stadiul comportamentului — de la formele lui simple pînă la elucidarea personalităţii.

După cum au arătat unii autori, tendinţa de a păstra starea de echilibru n-ar putea explica procesul de diferenţiere, de cîştigare a noi deprinderi sau modalităţi de reacţiune. Nici chiar procesul de evoluţie psihică n-ar putea fi înţeles dacă n-ar concepe echilibrul într-un chip dialectic. „Echilibrul... nu înseamnă imobilitate, stagnarea oricărei mişcări... Pentru a putea face faţă diferitelor situaţii, organismul trebuie să posede un anumit grad de plasticitate şi de adaptabilitate“ [52].

Acelaşi concept al adaptării sau integrării îl întîlnim la polul vieţii sociale. Căci, „cu excepţia studiilor de deviere socială, incluzînd sinuciderea, crima, delincvenţa, sociologul foloseşte în chip foarte restrîns teoria personalităţii anormale. El este, de fapt, preocupat în cel mai înalt grad de tendinţele şi de capacităţile omului normal de a se regla şi de a se adapta la tensiunile implicite în viaţa socială şi la consecinţele sociale care decurg din diferitele moduri de adaptare“ [53].

După Fletcher şi alţi autori, procesele psihice superioare, ca obişnuinţele şi „tendinţele ideaţionale“, deci condiţii dobîndite, intervin în protecţia echilibrului. Datele psihofizice, cercetarea procesului muncii sau a altor performanţe, „nivelul aspiraţiei“ (Lewin) şi datele clinice concordă în demonstrarea intervenţiei acestor factori psihici asupra echilibrului. Stagner şi Karwosky (1952) vorbesc şi despre „autoimagine“ în lumina teoriei homeostatice. „Statutul social“ al cuiva, arată aceşti autori, sau „rolul

---

[52] Al. Roşca, *op. cit.*, p. 18.

După cum se va vedea, anormalul este prins şi el în teoria generală a adaptării din moment ce considerăm nevroza ca dezechilibru sau inadaptare.

[53] Alex Inkeles, *Sociology and Psychology*, in *op. cit.*, p. 378.

social" (la alţi autori), nu este deloc indiferent individului. Fiecare aşteaptă să fie tratat într-un anume fel de familie, prieteni, colegi etc. şi orice deviere de la ceea ce ne considerăm înclinaţi să aşteptăm de la ceilalţi tulbură homeostaza. „Astfel principiul homeostaziei apare ca funcţionînd atît la nivelul biologic, cît şi la cel social". Cam în acelaşi sens a subliniat şi Prescot Lecky importanţa menţinerii unităţii şi integrităţii eului în cadrul social.

Cu aceasta am pătruns de fapt în sfera problemei persoanei şi a psihologiei sociale, adică în sfera interferenţei dintre psihologie şi sociologie. Pentru a apăra teoria homeostatică, Stagner şi Lecky au apelat la concepte avînd semnificaţie nu numai psihologică, ci şi etică. Se poate ca psihologiei sociale concepte ca *self-picture, auto-consistency* etc. să-i apară ca fiind „ale ei" ; în cadrul antropologiei filozofice, ele ilustrează de fapt intervenţia axiologicului şi socialului. Dar, fireşte, important nu este „ale cui" sînt conceptele, ci faptul că ele sînt indispensabile şi că demonstrează două lucruri : 1) cît de departe „în sus" este valabilă teoria homeostatică ; 2) inevitabilitatea cuprinderii conduitei umane sub *toate* unghiurile.

Criticile aduse teoriei homeostaziei de către Weber şi P. T. Young au relevat incapacitatea unei teorii concepute „conservativ" de a explica elementul *nou* sau de risc al acţiunilor umane. Weber arată, de pildă, că tendinţa spre echilibru ar putea explica doar rutina acţiunilor zilnice, dar nu poate explica de ce omul este capabil să facă eforturi sau chiar să-şi rişte viaţa, deci să *distrugă* echilibrul, pentru diferite scopuri morale, spirituale etc. Iar Young a arătat că omul poate fi impulsionat uneori prin dorinţă, preferinţă etc., iar nu prin tendinţa restabilirii echilibrului. Cu alte cuvinte, P. T. Young a îmbinat obiecţii de tip hedonistic cu obiecţii de tip axiologic.

Răspunsul lui Stagner ne apare satisfăcător, deoarece el s-a gîndit să invoce *structura ierarhică* a persoanei. Faptul însă că omul dispune şi de un nivel social-axiologic, că el *trebuie* să realizeze „homeostazia superioară" la acest nivel nu mai permite însă păstrarea acestui termen biologic, ci cere înlocuirea lui cu noţiunea de *integrare* social-normativă şi axiologică prin *efort* şi *obiectivare*.

Allport a luat exemplul sugestiv al exploratorului care renunţă la confort, comodităţi etc. pentru a înfrunta neplăceri, efort şi poate chiar jertfa vieţii. La astfel de exemple Stagner a răspuns prin etajarea nivelelor homeostatice şi prin conceptul „percepţiei de sine însuşi" : exploratorul şi-a construit despre sine o imagine a omului care, pentru o vreme, îşi riscă viaţa. Dacă n-ar corespunde propriei sale imagini, el şi-ar provoca singur un dezechilibru pe care trebuie să-l evite. Ceea ce înseamnă, după Stagner, că omul dispune de mai multe nivele homeostatice, iar echilibrul de la un anume nivel poate fi realizat numai pe seama unui nivel inferior. Astfel constanţa (echilibrul) imaginei de sine (am spune a eului ideal) nu poate fi păstrată decît cu riscuri (pentru explorator) şi cu efort (pentru oricine). Davis a vorbit despre o „aparentă nehomeostazie" sau despre comportament „heterostatic", care pînă la urmă duce tot la homeostazie sau echilibru.

Valabilă psihologic, adică privind lucrurile dinspre latura subiectivă, această contraargumentare nu mai satisface dacă ţinem seama de pragurile calitative ale structurii persoanei, care se află la sau cuprinde întretăierea sferelor psihic, social şi axiologic. Aici dăm peste *limitele* adaptării biologice în general, care nu ne poate conduce decît *pînă la* adaptarea social-culturală, dar nu poate explica nici integrarea socială, nici fenomenul axiologic ca atare. „Ierarhia homeostaziilor" arată însă că psihologii au intuit foarte bine *structura ierarhică* a personalităţii, ceea ce converge cu o concepţie antropologică şi axiologică a structurilor de la biologie la spiritual şi cu teoria structurii persoanei în „straturi" (Lersch), precum şi cu alte teorii care înţeleg persoana ca un *sistem complex integrativ,* înglobînd mecanisme de adaptare intraorganice, organice şi raportul organism-mediu pentru a asigura consistenţa, unitatea şi afirmarea eului (Janet, Allport, Novikof, McClelland, Nuttin, Menninger, Teitelbaum).

Fiind un sistem complex, ierarhic structurat, persoana poate suferi tulburări, ameninţări şi dezechilibre la diferitele ei nivele structurale. Teitelbaum (1956) vorbeşte despre „mobilizare", spre deosebire de motivare ; mobilizarea s-ar referi la acţiunile corective menite să asigure păstrarea echilibrului înăuntrul unui anumit nivel de or-

ganizare, în timp ce motivarea are loc atunci cînd, nerealizîndu-se echilibrul la un nivel inferior, se tinde la restabilirea echilibrului la un nivel superior. Fără să fie prea nouă, descrierea lui Teitelbaum reluînd în chip evident *teoria compensării* şi *sublimării*, intervenţia acestui autor subliniază încă o dată faptul multiplicităţii şi structurii ierarhice a persoanei.

După cum se arată în lucrarea citată, un număr din ce în ce mai mare de autori au folosit recent conceptul homeostaziei într-un sens sau într-altul pentru a descrie „organizarea personalităţii“ [54]. Printre aceştia se află Menninger, Aldrich, Stagner şi Emerson. Pe de altă parte, psihiatri ca Lindner, Van Vorst, Holmes şi Ripley ajung la concluzia că trăsătura de bază a anormalităţii este dezechilibrul, înţeles ca nerealizare a adaptării.

Psihologul englez C. A. Mace a ridicat importanta problemă a raportului dintre homeostazie şi valori (1953). După el, teoria homeostaziei oferă o bază pentru o psihologie a valorilor ; psihologii ar recunoaşte aceasta în mod implicit, atunci cînd vorbesc despre scopul comportamentului, definindu-l ca „ajustare“, „integrare“, „coordonare“. Mace propune trei extensiuni ale conceptului homeostatic, subliniind că : 1) ceea ce este menţinut sau restabilit nu este atît o stare internă, cît un raport (relation) între organism şi mediu ; 2) scopul sau norma poate fi o stare sau un raport care încă n-a fost prevăzut, experimentat sau trăit (de exemplu învăţarea) ; 3) starea de echilibru poate da o satisfacţie maximală la nivelul superior al personalităţii, cuprinzînd trebuinţe originare şi dobîndite.

A. W. Kurtz, într-un studiu despre *Natura umană, homeostazie şi valori* (1956), ajunge şi el la concluzia că valoarea este ceea ce asigură continuitatea homeostaziei. El are meritul de a fi sesizat că sfera psihologică este neîncăpătoare pentru o astfel de problemă şi a recunoscut necesitatea unor punţi de legătură cu sociologia, etnologia (antropologia culturală), ba chiar cu fenomenele economice.

La concluzii analoge ajung dealtfel o întreagă serie de psihologi din domeniul psihologiei sociale. Cu alte cuvinte,

---

[54] Cofer şi Appley, *op. cit.*, p. 323.

aceşti autori au simţit că problema integrării sau echilibrului nu poate fi localizată numai *înăuntrul* organismului sau între *organism-mediu*, ci se extinde şi asupra raportului *dintre indivizi*. Dar cu aceasta păşim în altă sferă de probleme, în care conceptele psihologice se conjugă cu conceptele *sociologice*, iar soluţia conflictelor nu mai poate fi lăsată în mîinile psihologiei („îmbunătăţirea relaţiilor umane"), ci cere intervenţia *normelor*. Trebuie marcată deosebirea dintre instinctul animal şi impuls *(drive)* uman. În timp ce eul *(ego)* se dezvoltă în direcţia unei cît mai strînse ajustări la realitate, experienţa clinică arată că impulsurile, tendinţele *Es*-ului sînt mult mai străine de realitate decît sînt, în general, aşa-numitele instincte animale (Hallowell). Heinz Hartmann propune delimitarea unui stadiu autogenetic primar, în care încă nu apar diferenţierea eului de lume şi nici funcţiile eului. Animalul ignorează separaţia dintre *Es* şi eu, opoziţie care, dacă îl face pe om să intre într-un raport mai suplu faţă de lume, „face să crească, pe de altă parte, alienarea *Es*-ului de realitate".

Limitele adaptării biologice decurg direct din structura ierarhică, din specificul structurii stratificate a omului. Dacă această structură s-ar reduce la planul de bază biologic, atunci fenomenul adaptării biologice ar fi suficient pentru a explica toate fenomenele complexe, paradoxale sau dialectice (contradictorii) ale compensării, sublimării, mecanismele defensive, ficţionale, nevrozele, cît şi creaţia spirituală : valorile morale, religioase, tehnice, teoretice, estetice. În ciuda încercărilor biologiste de a le cuprinde într-o interpretare unitară, toate aceste fenomene scapă din schema biologică. Organismul nostru poate fi perfect adaptat, ne putem simţi într-o stare de deplin echilibru organic şi echilibru cu mediul înconjurător şi totuşi, *simultan*, putem trăi inadecvarea faţă de ceilalţi, faţă de unii indivizi sau faţă de o colectivitate, putem dori şi acţiona pentru a dobîndi situaţii, stări, valori etc. *care n-au nimic comun cu adaptarea biologică*. Integrarea psihică, integrarea socială, creaţia spirituală ca fenomene pozitive sau conflictul, frustraţia, stressul, nevrozele ca fenomene negative se petrec în alte planuri decît cel biologic, deşi adesea determinate de el. Dar acest determi-

nism nu-i unicul : în persoană sînt cuprinse sau *se întretaie* planurile biologic, psihic şi spiritual (social).

Evoluţia psihologiei contemporane a pregătit, prin dezvoltarea psihologiei sociale şi prin receptarea sugestiilor sociologiei şi etnologiei, reflectarea acestei situaţii : a întretăierii planului subiectiv şi obiectiv, a psihologiei şi sociologiei. „Înainte de 1920—1930, tendinţa teoriilor asupra motivaţiei personalităţii, a teoriilor psihanalitice, psihiatrice şi psihologice era de a accentua caracteristicile biologice ale omului şi de a ignora în mare măsură faptul că el funcţionează într-un mediu social. Un determinism biologic acceptă adesea că natura umană este foarte asemănătoare peste tot. Cu toate acestea, sociologia şi antropologia culturală au descoperit că omul nu este pretutindeni acelaşi. Dacă oriunde se află el trebuie să mănînce, să doarmă, să procreeze etc., *căile* prin care el face acestea şi regulile care guvernează aceste acţiuni pot varia foarte mult în funcţie de clasa socială sau de casta căreia îi aparţine un om, de aria geografică în care trăieşte şi de cultura naţiunii sau a grupului din care face parte. În plus, valorile, scopurile morale, credinţele şi chiar modul în care el defineşte normalul şi anormalul dovedesc că omul este influenţat nu numai biologic, ci şi social sau cultural“ [55].

Dar convergenţa celor două planuri sau coordonate — subiectiv şi obiectiv — încă nu înseamnă garantarea unui fel de armonie prestabilită. Putem observa un echilibru perfect între eu şi sine, coexistent cu un decalaj sau chiar conflict între persoană şi societate, după cum integrarea socială poate coexista cu stări de dezechilibru pur biopsihic.

5. NORMAL ŞI ANORMAL

Obiectul psihiatriei este *anormalul*, patologicul, dar aceasta nu înseamnă că, supuşi unei obsesii metodologice metafizice, am cere delimitarea absolută a normalului de anormal. Evoluţia vie a ştiinţei, nestînjenită de prescripţii

---

[55] Cofer şi Appley, *op. cit.*, p. 665.

dogmatice, s-a modelat după natura fenomenului studiat. Manifestările anormale, la un moment dat, n-au mai putut fi limitate și despărțite de manifestările normale, ba chiar n-au mai putut fi înțelese decît printr-o confruntare cu aceste fapte sufletești normale, și invers. Se va spune că, prin definiție, orice înțelegere a devierii și excepției, deci a anormalului ca atare, presupune o cunoaștere temeinică a structurilor și a funcțiilor normale și că este de la sine înțeleasă și necesară o continuă confruntare cu normalul. Desigur că există ca anterioară și subînțeleasă această confruntare ; ea are însă un caracter *primar* metodologic, caracter pe care psihopatologia îl are *comun* cu oricare din ramurile medicinii. Ne gîndim însă la o altă confruntare între normal și patologic, care are alt sens decît cel descriptiv : al recunoașterii *unghiului de deviație* dintre structuri și funcții normale și cele anormale.

Confruntarea aceasta, pe care o vom numi concepția „graduală", presupune o înțelegere dialectică a specificului psihopatologic, include aplicarea legii dialectice a saltului calitativ. Evoluția în linii mari a psihiatriei ni se pare că îngăduie schițarea a trei momente în concepția despre raportul normal-anormal : a) opoziția raționalist-metafizică dintre normal-anormal, care concordă cu psihologia clasică centrată în jurul conștiinței (rațiunii) ; b) concepția graduală, care pleacă de la *analogia* dintre normal și anormal pentru a postula *identitatea* ; c) concepția dialectică, manifestă la exponenții contemporani ai psihiatriei, inclusiv neofreudieni, care marchează *coexistența analogiei și a deosebirii calitative*, pe baza sublinierii rolului vieții sociale, a simultaneității *adaptării* la realitate și a adaptării la *norme*.

În secolul al XVIII-lea, medicul francez Pomme cataloga o serie de manifestări neurotice, botezîndu-le pe toate cu atributul generic de „extraordinare". În atributul acesta, folosit cu naivă largheţe, străbate uimirea firească și dintotdeauna a simțului comun față de caracterul bizar, exagerat și „pitoresc" al formelor neurotice. Dar tot acest atribut ne arată punctul *de vedere metafizic-raționalist* al concepției nevrozelor : abisul sau antiteza fixă dintre normal și patologic. Evoluția psihiatriei moderne a anulat însă complet acest punct de plecare, deoarece observația

empirică şi interpretarea ei critică dizolvă antiteza fixă în favoarea concepţiei *graduale*, care anulează „extraordinarul" ca graniţă rigidă între normal şi patologic şi le leagă dialectic.

Grupul care favorizează maximal legătura graduală dintre normal şi patologic este grupul nevrozelor. Un clasic al psihiatriei, E. Bleuler, extinde posibilitatea confruntării dintre normalitate şi aproape întreaga serie a maladiilor nervoase. El porneşte chiar axiomatic de la imposibilitatea distincţiei tranşante dintre „sănătos" şi „bolnav". Există mai întîi o grupă a „psihopatiilor", care constituie în mod concret tranziţia dintre normal şi patologic. Prin „psihopatie", Bleuler subînţelege „masa devierilor de la normal, care se află la intersecţia dintre sănătate şi boală" [56]. Grupa psihopatiilor singură poate dovedi nonsensul unei antiteze fixe dintre normal şi patologic.

Bleuler ne mai oferă o exemplificare interesantă: el concepe paranoia ca o „exagerare" a proceselor normale [57]. Ceea ce deosebeşte însă individul normal de paranoic este *durata* şi *intensitatea* reacţiei afective. Şi omul normal corelează *uneori* lumea înconjurătoare eului său, „centrează" subiectiv universul în jurul propriei activităţi. Lipsa de logică, corelaţii denaturate afectiv, interpretare egotistă sînt caractere comune manifestărilor normale şi paranoice. *Dar ceea ce le deosebeşte este intensitatea, frecvenţa, saltul calitativ de la normal la anormal.*

Paul Janet a insistat întotdeauna asupra necesităţii legăturii dintre normal şi patologic. În lucrarea lui clasică asupra nevrozelor, Janet ajunge la definiţia „stării psihastenice", pornind de la fenomenele normale de oboseală, somn şi emoţie. Starea psihastenică este caracterizată prin analogie cu aceste fenomene normale (agitaţie motrice, ticuri, iritabilitate, visuri obsedante, tulburări viscerale) [58].

Să amintim de asemenea importanţa tipurilor temperamentale ciclotim şi schizotim în explicarea maniei ci-

---

[56] E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, ed. a 2-a, Berlin, 1918, p. 122.
[57] *Op. cit.*, p. 423.
[58] P. Janet, *Les Névroses*, Paris, Flammarion, 1927, p. 358.

clice şi a schizofreniei (Krestschmer). Acelaşi autor foloseşte rodnic mecanismele hiponoice normale în explicarea schizofreniei şi a reacţiilor primitive *(Manuel de psychologie médicale)*. Kretschmer acordă un deosebit interes şi raportului invers, de la normal la patologic (formaţia filogenetică a aparatelor psihice, evoluţia proceselor de reproducţie, evoluţia afectivităţii şi a proceselor de expresie). Formaţia filogenetică este o formaţie eminent „normală" şi conceptele filogenetice se dovedesc indispensabile în explicarea nevrozelor.

După Henri Baruk, între nevroze şi psihoze avem de asemenea o deosebire graduală, calitativă. În cazul nevrozelor, „le trouble psychique reste insufissant pour altérer très ostensiblement le fonctionnement de la personnalité. Dans le second cas, la personnalité elle-même est touchée de façon manifeste plus ou moins profondément"[59]. De aceea comparaţia dintre nevroze şi psihoze duce la concluzia că asistăm „à une sorte de baisse de voltage réalisant les degrés les plus variés et les nuances les plus fines, avec des oscillations multiples"[60].

Printre toate maladiile nervoase, nevrozele apar deci ca „cele mai psihice". Deşi manifestările neurotice se confundă uneori cu manifestările maladiilor de origine organică, ceea ce îngreuiază simţitor operaţia delicată a diagnozei, ele au un caracter aparte, care este specific atît etiologic, cît şi simptomatologic.

Nevrozele se prezintă ca un grup de maladii psihice care se află la intersecţia dintre normal şi patologic, grup care face chiar legătura dintre normal şi anormal şi care se afirmă, în acelaşi timp, ca grupul maladiilor specific psihice. Nevrozele constituie astfel un grup de fenomene care se întinde de la caracterologie pînă la psihopatologie, domeniu în care fixarea unor bariere ar fi un act arbitrar, care ar despărţi artificial fluenţa şi continuitatea. Dar metoda dialectică, evidenţiind legătura şi continuitatea, nonsensul barierelor rigide etc., subliniază cu aceeaşi tărie necesitatea recunoaşterii saltului calitativ.

---

[59] Henri Baruk, *Psychoses et névroses*, ed. a 8-a, P.U.F., 1965, p. 10.
[60] *Op. cit.*, p. 84.

în problema de față sînt necesare ambele procedee metodologice.

Se pune deci problema metodologică de a folosi la maximum fenomenele anormale pentru a descifra mai sigur complexitățile și contradicțiile devenirii și în general ale vieții noastre psihice, dar păstrînd *deosebirea calitativă dintre normal și patologic*. Căci dacă psihologiei și psihiatriei le revin sarcina discutării faptelor și interpretărilor în domeniile lor, antropologia filozofică, vrînd să lumineze întregul sau totalitatea structurii umane, trebuie să evidențieze cu tărie *eroarea identificării normalului cu patologicul*, eroare care se repercutează asupra capacității de a cuprinde și rezolva problema cunoașterii și valorizării omului.

Ca și alți psihiatri, Freud a pornit de la premisa legăturii dintre normal și anormal, dar a lunecat spre identificarea omului sănătos, a omului social, cu nevroticul. Spre deosebire de alți psihiatri, Freud a abuzat de cerința dialectică a înlăturării unei bariere rigide între normal și anormal, deși el însuși a folosit cu măiestrie „principiul realității".

Pentru psihiatrii care au înțeles să mînuiască într-un chip riguros raportul dialectic dintre normal și anormal, faptul că trăsături sau fenomene anormale pot fi găsite în stadiu miniatural la omul normal n-a însemnat cîtuși de puțin o interpretare deformantă a psihicului uman. Astfel, psihiatrul de seamă care a fost E. Bleuler, deși sublinia neputința de a trasa granițe rigide între normal și anormal[61], mărturisea că nu crede în „caracterul absolut neconștient *(Bewusstlosigkeit)* al proceselor psihice"[62]. Pentru Bleuler, inconștientul există ca fapt, dar fără să devină o „cheie" a vieții psihice în ansamblul ei.

La Freud, raportul dintre normal și anormal este adesea răsturnat : devierea și nevroza explică *complet* viața psihică și spirituală, iar *psihopatologia sexuală tinde să devină o antropologie filozofică!* Freud uită că orice pro-

---

[61] E. Bleuler, *op. cit.*, p. 126.

[62] Relatat de O. Bumke, *Lehrbuch der Geisteskramkheiten*, München, 1936, p. 208.

ces psihic — normal sau anormal — orice manifestare umană, fie ea instinctuală sau spirituală, se petrece în *cadrul social*. El uită să aplice propria sa recunoaştere a importanţei eului social, a cenzurii sociale, a inhibiţiilor etc.

În problema vieţii sexuale, a devierii şi a pervertirilor, Freud nu s-a mulţumit să stabilească existenţa unor tendinţe presexuale infantile sau a rolului refulării în cazul *unor* nevroze. După el, „instinctul sexual al nevropatului cunoaşte toate devierile pe care le-am studiat ca variaţii ale unei vieţi sexuale normale" [63]; „istoria civilizaţiei ne învaţă că instinctul sexual şi cruzimea sînt intim legate" [64]; „sîntem acum autorizaţi să afirmăm că în toate perversiunile există, ce-i drept, un factor congenital, dar că acest factor se găseşte la toţi oamenii" [65]. *Întreaga* viaţă psihică este subsumată astfel problemelor sexuale: munca şi creaţia, efortul permanent de adaptare la mediul natural şi social, caracterul, efortul transformării naturii şi societăţii, influenţa enormă a societăţii, rolul opiniei, al conştiinţei etc. Freud vine astfel în contradicţie cu două din tezele sale fundamentale — aceea despre importanţa principiului realităţii, adică al adaptării la realitatea socială, şi a *sublimării* (care este, după noi, o expresie a obiectivării), dictată de rolul normelor sau modelelor sociale.

Însuşi studiul instinctelor se desfăşoară azi şi într-un cadru experimental neurofiziologic, într-un „orizont mai bine desemnat decît acela oferit de către Freud" [66]. Se ştie azi că activitatea instinctivă-afectivă îşi are baza materială în rinencefal sau creierul visceral (McLean). Cushing a arătat că această zonă arhaică a creierului este sediul vieţii instinctive, vegetative, afective, pe care omul a acoperit-o cu cortexul inhibiţiei, neocortexul, sediul controlului, al inteligenţei. „Astfel, de azi înainte dispunem de o anatomie şi o fiziologie care ne fac să înţelegem mai bine această dualitate a creierului intelectual şi a creie-

---

[63] S. Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, 1945, p. 61.
[64] *Op. cit.*, p. 51.
[65] *Op. cit.*, p. 70.
[66] Q. Ritzen, postfaţă la J. F. Bayen, *Freud*, Paris, Editions universitaires, 1964, p. 106.

rului instinctiv-afectiv" (Ritzen). Datele neurofiziologice actuale depăşesc schemele freudiene.

Legile fundamentale ale activităţii nervoase superioare *implică* raporturile cu mediul fizic şi social, care nu pot fi pierdute din vedere sau trecute pe al doilea plan. Pavlov a arătat că nevrozele sînt „devieri prin supraîncordarea procesului excitator sau inhibitor, prin supratensiunea mobilităţii acestor procese, prin ciocnirea dintre excitaţie şi inhibiţie" [67]. Datorită celui de-al doilea sistem de semnalizare, sîntem sensibili la toate excitaţiile, tulburările sau tensiunile pe care le poate determina mediul social. „În condiţiile obişnuite, acţiunile cu caracter nociv sînt echilibrate şi nu determină reacţii patologice, nu determină perturbări. Omul posedă o mare rezistenţă nervoasă, sistemul lui nervos este plastic. Intensitatea excitaţiei, care duce la supraîncordarea procesului excitator sau inhibitor sau la ciocnirea lor, poate fi însă atît de însemnată, încît individul să dea o reacţie tradusă prin nevroză" [68].

Deşi Janet şi Bleuler n-au fost preocupaţi într-atît de mecanismul fiziopatologic, cît de aspectul psihic şi psihiatric, ei au interpretat de asemenea nevrozele ca o alterare a raportului dintre om şi lume. După Janet, isteria este o „maladie a personalităţii", o penetrare a maladiei în însuşi miezul conştiinţei, avînd drept efect îngustarea conştiinţei şi disocierea funcţiilor, iar psihastenia se caracterizează prin „pierderea funcţiei realului". Important este că manifestările ambelor nevroze au aceeaşi semnificaţie a *negării realului* şi a retranşării în lumea interioară. Isteria, scrie Bleuler, „este un mod de reacţie psihică la o situaţie neplăcută care nu poate fi suportată şi de care bolnavul «fuge în boală» sau este împins în ea" ; totodată, ea „creşte dintr-o dorinţă : bolnavul se sustrage luptei cu realitatea, se lasă îngrijit, devine centrul îngrijirii şi al atenţiilor" [69]. Mecanismele histerogene se desfăşoară însă în inconştient, pe cînd la psihastenici se

---

[67] V. A. Ghiliarovski, *Psihiatria*, traducere din l. rusă, Bucureşti, Editura medicală, 1956, p. 417.
[68] *Ibid.*
[69] E. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, ed. a 2-a, Berlin, 1918, p. 401.

relevă jocul continuu, alternarea între inconștient și conștient, între voluntar și involuntar. Dar și psihastenia este „o pierdere a funcției realului", care se exprimă prin „lipsa deciziei, a hotărîrii voluntare, lipsa de credință în real, lipsa atenției, lipsa sentimentului actualității și a prezentului"[70]. Janet subliniază caracterul negativ și steril al psihasteniei : chiar cînd acționează, psihastenicii fac așa ca acțiunea lor să nu fie reală, să nu conteze drept reală. De îndată ce se pune problema acționării, ei își părăsesc activitatea, profesiunea, relațiile sociale. Ceea ce-i mai interesează în retragerea lor în boală este tot ceea ce-i mai depărtat de viață : mania întrebărilor metafizice, masochismul scrupulelor și îndoielilor sterile.

Nevroza constă nu în pierderea funcției propriu-zise, ci în tulburarea *adaptării* funcției la împrejurări actuale[71]. Cu alte cuvinte, funcția există biologic, dar ea nu există psihic, n-are valabilitate psihică. Bolnavul are intacte toate organele necesare mersului și totuși nu poate merge (paralizie isterică), se poate alimenta și totuși nu se alimentează (anorexie isterică și sitiergie psihastenică). Se evidențiază acum diferența de natură dintre adaptarea biologică și adaptarea psihică : *în plan psihic nu este suficientă adaptarea biologică,* ci este necesară *integrarea psihică* în realitatea socială. Cînd spunem însă că nevroza semnifică o negare a realității și o dezadaptare psihică, dăm această definiție din afara bolnavului, dintr-un punct ideal al echilibrului și adaptării psihice „normale". Nevroza este deci explicată din perspectiva raportului *normal* de integrare dintre individ și mediul social. Totodată, tendința aceasta nu înseamnă cîtuși de puțin a neglija studiul bazei materiale, organice, a nevrozelor. „Sarcina viitorului este de a descoperi *fenomenele trupești însoțitoare* ale tuturor nevrozelor"[72].

În concepția lui Pavlov, pentru explicarea nevrozelor au o mare importanță tipul de sistem nervos, relațiile dintre scoarță și regiunea subcorticală, dar și relația din-

---

[70] P. Janet, *Les Névroses,* p. 354.
[71] *Op. cit.,* p. 386.
[72] Oswald Bumke, *Lehrbuch der Geisteskrankheiten,* ed. a 4-a, München, 1936, p. 168.

tre primul şi al doilea sistem de semnalizare. Acestea din urmă reprezintă *raporturile cu lumea socială*. La psihastenici, de pildă, Pavlov considera caracteristice „absenţa simţului realităţii, senzaţia continuă de viaţă incompletă, de totală nepregătire pentru viaţă, alături de raţionamente speculative, permanente, infructuoase şi deformate, sub forma fobiilor şi ideilor obsesive" [73]. În general, în neurastenie şi isterie, psihastenie, nevroze obsesive, nevroze infantile, traumatismele psihice joacă rolul hotărîtor.

Psihiatria constituită pe baza învăţăturii lui Pavlov recunoaşte că, pe lîngă grupul psihozelor infecţioase, al psihozelor toxice, traumatice, al celor determinate de afecţiuni vasculare şi modificări organice în funcţie de vîrstă, există şi grupul tulburărilor psihogene. Acestea prezintă o serie de afecţiuni a căror geneză este determinată în întregime de traumatismele psihice.

Dar chiar în psihozele a căror cauzalitate pare pur organică se subliniază „reacţia sau autonomia relativă a psihicului". Această concepţie implică o respingere netă a interpretării mecaniciste, care exclude sursa psihică a psihozelor, dar şi o respingere a explicaţiilor idealiste, care vor să ignoreze atît cauzele organice, cît şi rolul mediului social.

Nu are nici un sens, arată Henri Baruk, să opunem tulburările de origine psihică celor de origine organică. „Ce dualisme reste hypothétique et artificiel, sans base scientifique solide, et il a le défaut de retourner à une interprêtation de responsabilité morale des malades et à un jugement soupçonneux et péjoratif qui ramène à l'époque avant Pinel" [74].

Este demn de notat că şi psihanaliştii din zilele noastre, capabili să aprecieze critic şi să dezvolte ştiinţific doctrina lui Freud, marchează grăitor în ce fel a evoluat psihanaliza : „Ceea ce indică, după noi, o mare schimbare în evoluţia psihanalizei este totala deplasare a accentelor... La originile ei, psihanaliza acorda cea mai mare importanţă factorilor biologici şi psihologici, în timp ce

---

[73] V. A. Ghiliarovski, *op. cit.*, p. 427.
[74] Henri Baruk, *op. cit.*, p. 8.

psihanaliza actuală acordă pe zi ce trece cea mai mare pondere factorilor sociali şi culturali" [75].

În istoria gîndirii ştiinţifice şi filozofice există destule exemple de anulare metafizică a deosebirilor calitative dintre fenomene: reducerea biologicului la explicaţii fizico-chimice, reducerea specificului psihic la fiziologic, reducerea socialului la biologic etc. Prin elementele ei biologiste, psihanaliza freudiană este şi ea un exemplu de răsturnare a raportului dialectic şi a deosebirii calitative dintre normal şi patologic.

Astăzi, în explicarea şi terapia nevrozelor se acordă din ce în ce mai mare importanţă raportului dintre psihic şi condiţiile mediului. De aici importanţa educaţiei, deoarece lipsa principiilor normative sădite din vreme copilului se dovedeşte a fi un puternic factor etiologic al nevrozelor. Soria este de acord cu H. W. Janz, care consideră „nihilismul" ca un simptom psihocultural foarte extins al societăţii apusene. În această situaţie, psihiatrul nu poate recomanda alte soluţii decît „socioterapia", reintegrarea pacientului în mediul social. Deşi influenţat de idei teologice, după pilda nefastă a lui Jung, J. B. Torello susţine şi el ideea că nu poate fi acceptată reducerea omului la date naturaliste şi că „psihiatrul caută înainte de toate sensul existenţei şi al vieţii personale" [76].

Lucru curios, în psihiatria din ţările apusene influenţa existenţialismului şi a spiritualismului în general a avut drept efect salutar conexarea problematicii psihiatrice cu cea etică şi antropologică. Citînd numeroase nume de psihiatri contemporani, Torello arată că pentru aceştia nevroza se defineşte ca „atitudine greşită a afirmării de sine sau ca ratare a vieţii".

Henry Ey, confruntînd diferitele concepţii despre evoluţia copilului (Charlotte Bühler, H. Wallon, S. Freud, J. Piaget), ajunge la concluzia că „dezvoltarea psihică este metamorfoza sugaciului supus principiului plăcerii

---

[75] A. Farau şi H. Schaeffer, *La psychologie des profondeurs*, Paris, Payot, 1962, p. 87.

[76] Joan Baptista Torello, *Spiritualité et psychotérapie*, în „La Table ronde", mai 1964.

în adultul supus principiilor realității și rațiunii"[77]. Firește că acest proces implică un efort permanent al individului („autoconstrucție"), ca și din partea educatorilor. Relațiile dintre individ și lume nu sînt date sau transmise mecanic, dar orice deviere, ca și orice succes, trebuie să fie văzută prin prisma constituirii acestor raporturi normale. Astfel de sublinieri ale factorului sociologic sînt valoroase, fiindcă este greu să-i acuzi pe autorii manualului francez de psihiatrie de introducerea unui punct de vedere „etic" sau „axiologic"...

După cum am încercat și vom mai încerca să arătăm, meritul lui Freud, printre altele, este și de a fi introdus categorii obiective ca „supraeu", „psihologie colectivă", faptul că el face distincție între inconștient și „preconștient" etc. Unii psihiatri de orientare freudistă arată însă că trebuie acordată o mai mare importanță eului și supraeului decît a făcut-o Freud. Chiar autorii cei mai bine intenționați față de Freud (psihanaliști ei înșiși) arată cum în evoluția gîndirii lui Freud a progresat și a devenit dominantă teza pansexualistă. Eul a fost considerabil diminuat, ceea ce a generat totodată o contradicție de nerezolvat. „Pînă în clipa în care narcisismul a căpătat un loc important în psihanaliză, instinctele eului semnificau o *contrapondere asexuală* față de impulsurile sexuale venite din subconștient: din acest moment, eul însuși a fost sexualizat. Dar, în chipul acesta, se tăia craca pe care te aflai. Căci dacă eul însuși putea fi încărcat de libido, ce se întîmplă atunci cu refularea, considerată drept cauză exclusivă și legitimă a nevrozelor ?"[78].

După cum vom încerca să arătăm, reexaminarea critică a doctrinei lui Freud cere o delimitare între *fapte* și *interpretare ideologică*. Fenomenele pe care le-a descoperit Freud și pe care le-a reflectat în latura pozitivă a doctrinei lui rămîn un bun incontestabil al psihologiei și psihiatriei contemporane. Dar pansexualismul, diminua-

---

[77] Henry Ey, P. Bernard și Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, p. 28.

[78] Vezi Dr. Hans Hoff, *Lehrbuch der Psychiatrie*, vol. I, Basel-Stuttgart, p. 55—78.

rea rolului conştiinţei, a vieţii sociale, a mediului, a studiului mecanismelor fiziologice etc. se explică prin presiunea ideologică în care a trăit şi s-a format Freud. Astăzi cei mai de seamă neofreudieni (Fromm, Heinz Hartmann, D. Rapaport etc.) reiau şi dezvoltă critic ideile lui Freud. Ei insistă asupra faptelor care reflectă *situaţia* socială şi existenţială (colectivă şi individuală) a omului, fie normal sau anormal. Dacă neuroticul se „adaptează" prin modalităţi şi linii de conduită fictive, iluzionare, false, omul normal nu se poate adapta decît la realităţi, inclusiv norme şi valori sociale, obiective.

În acelaşi sens, S. B. Kutash afirmă că „este o problemă dacă ele (nevrozele) sînt o boală în sens medical sau un comportament defectuos *(maladjustement)* în sens psihologic. Problema este mai complicată şi prin faptul că intervin consideraţii referitoare la sisteme de valori, norme culturale, modele neurotice favorabile sau nefavorabile, consideraţii filozofice, precum şi varietatea teoriilor personalităţii..." [79].

Conţinutul care se degajează din majoritatea definiţiilor date nevrozei de către psihiatrii americani este cel al unui „mod defectuos de viaţă" sau „modele defectuoase de comportament" (Wolman). *Diagnostic and Statistical Manual* (1960) al Asociaţiei americane de psihiatrie vorbeşte iarăşi de „periodic or constant maladjustement". Ar fi semn de miopie să nu legăm una de alta două constatări dintre cele mai frecvente în toate şcolile psihiatrice referitor la nevroze : 1) lipsa graniţei rigide între normal şi neurotic ; 2) definirea nevrozei ca dezadaptare, dezechilibru, *maladjustement*.

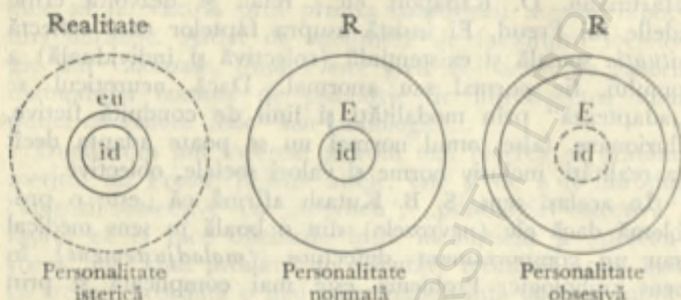
Cele două tipuri de nevroză considerate ca fundamentale — anxietate isterică şi nevroză obsesivă — pot fi interpretate în termeni structurali (este vorba de structura personalităţii), dar care sînt simultan *situaţionali*, adică se referă la raportul individ-realitate. Psihiatrii americani, ca Federn, Gutheil, Ivey, Zucker şi Kutash, vorbesc despre importanţa „limitelor eului", adică despre ra-

---

[79] S. B. Kutash, *Psychonevroses*, in *Handbook of clinical Psychology*, ed. by B. Wolmann, New York, McGraw-Hill, 1965, p. 148.

portul diferit dintre eu, inconştient şi lume în cele două tipuri de nevroză.

În structura personalităţii isterice, limita dintre eu şi inconştient este rigidă, reflectînd o represiune masivă.



În personalitatea obsesivă, limita dintre eu şi realitate este prea rigidă, „îngroşată" ; bolnavul a ridicat o barieră între el şi lumea externă, în timp ce bariera internă spre *id* este prea permeabilă. Dar şi la personalitatea isterică, nevroza se trage dintr-o rupere de echilibru faţă de realitate, provocată de traume timpurii, infantile.

Wolmann (1959, 1964) a propus o clasificare generală a tulburărilor psihice pornind de la dezadaptări sociale *(social maladjustement)*, ceea ce arată influenţa binefăcătoare a psihologiei sociale. Tipurile de nevroză se deosebesc, după Wolmann, după dezechilibrul ce poate fi descifrat în raporturile neuroticilor cu lumea (inclusiv cu ei înşişi). Individul normal se înfăţişează ca incarnarea unui echilibru sau a unei aproximaţii între nevoile proprii, ale celorlalţi şi acceptarea reciprocă.

Deşi Rank a accentuat excesiv rolul traumei psihice pe care ar provoca-o naşterea (separarea de mamă), el a relevat şi importanţa raportului dintre pacient-medic în sensul fricii de independenţă a neuroticului. Neuroticul nu se poate identifica cu grupul, îi lipseşte capacitatea echilibrului (adaptării) faţă de ceilalţi, dar nici nu poate rămîne singur, se teme de singurătate.

Ferenczi (1955) subliniază, printre altele, faptul că la neurotici trebuie căutată experiența infantilă amară a lipsei de dragoste sau indiferența celorlalți. Reich, deși a dezvoltat teza sexualistă din explicația freudiană a nevrozelor, ajungînd și la speculații respinse de majoritatea psihiatrilor, a arătat totodată vina societății în determinarea atitudinilor neurotice.

Karin Horney este însă aceea care s-a străduit să desluşească varietatea și ierarhia nevrozelor, reliefînd conflictele emoționale ca atare, pe care le caracterizează ca „cercuri vicioase psihice înăuntrul persoanei". Aceste cercuri vicioase apar din mecanismele de apărare pe care și le creează neuroticul pentru a-și rezolva conflictele cu lumea externă. Mecanismele de apărare creează noi dificultăți, care, la rîndul lor, declanșează noi mecanisme de apărare, așa încît tratamentul trebuie să constea în „învingerea unui sistem defensiv complicat, începînd cu situația de viață actuală a pacientului" (Thompson, 1950).

Horney, ca și Adler, susține că neuroticul este neurotic și pentru faptul că și-a creat scopuri fictive, false, soluții și idealuri nevalabile. Dar acestea n-au valabilitate pentru că nu pleacă de la acceptarea realității „așa cum este", pentru că sînt supape neviabile, care trădează inadaptarea sau dezadaptarea. Printre scopurile sau idealurile false intră și imaginea *autoidealizată* a neuroticului. Horney arată că chiar și aceste pseudoidealuri, firește din pricina caracterului lor fictiv, nerealist, sînt o sursă de conflicte, de anxietate. În general, la Karin Horney izvorul nevrozelor nu este „înăuntrul", ci în afara persoanei ; ele se nasc din situația socioculturală.

La Erich Fromm, ideea dezechilibrului este evidentă în definiția pe care o dă nevrozei, deoarece o consideră ca o dereglare a „raportului dintre individ față de lume și față de sine însuși" (1955). Spre deosebire de Freud, Erich Fromm a evidențiat caracterul situațional, social și nu pur instinctual al sursei nevrozelor. Nici nesatisfacerea instinctului sexual, nici a setei de putere (Adler) nu pot explica toate acele forme de conflict pe care le generează situația negativă pe care o trăiește neuroticul,

situaţie care n-are, de cele mai multe ori, nimic comun cu sexualitatea sau cu setea de putere.

Sullivan pleacă de la două nevoi fundamentale ale omului, care, neîmplinite, declanşează nevrozele: nevoia de securitate şi nevoia de satisfacţii. Prima este de ordin sociocultural, a doua de ordin biologic. Cînd Sullivan postulează ideea că cele mai frecvente tulburări neurotice provin din *nerealizarea securităţii*, este evident că noţiunea subiacentă, centrală, este aceea a echilibrului, căci numai sentimentul securităţii este traducerea nemijlocită a stării de echilibru sau unificare cu lumea externă, simţămîntul că eul *nu* este ameninţat, că acţiunile lui au şansă de realizare sau că realizările, actele lui au fost social (normativ) omologate.

6. ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ ŞI PSIHOLOGIA ABISALĂ

În ultima fază a dezvoltării teoriei sale psihanalitice (după 1922), Freud s-a oprit la articularea celor trei instanţe — *Es, Ich, Überich* — şi la sesizarea interacţiunilor dintre ele. *Es*-ul este partea cea mai obscură, neorganizată şi totodată cea mai veche a persoanei, în care s-a acumulat şi sedimentat zestrea biologică. *Es*-ul este un rezervor de instincte care îşi cere descărcarea. Dar pentru Freud, după cum au arătat numeroşi autori, instinctul nu este un concept biologic, ci psihologic. De aceea este important faptul că Freud foloseşte şi noţiunea psihologică de „dorinţă". „Astfel *dorinţele* pot înlocui cathexisul *instinctual care cere descărcarea...*" (Hall, Lindzey). Dorinţa este echivalentul psihic al instinctului biologic.

Es-ul nu cunoaşte o altă realitate decît propriile sale dorinţe, el nu ştie de norme şi obiectivare. În el pot coexista tendinţe, impulsuri, dorinţe contradictorii, fără ca ele să se nege reciproc, iar energia lor este în continuă ebuliţie. *Es*-ul nu ascultă decît de principiul plăcerii, în sensul potolirii dorinţelor, realizării echilibrului psihic, atingerii unei stări de „Nirvana". *Es*-ul este în tensiune

pentru a stinge tensiunea, aşa s-ar putea formula paradoxal sau dialectic esenţa lui. *Es*-ul nu este preocupat de lumea obiectivă, de principiul realităţii, ci de propriile tensiuni, pe care caută să le reducă în chipul cel mai rapid („dincolo de principiul plăcerii").

Direcţia în care s-a dezvoltat psihologia contemporană a făcut să se nască rezerve faţă de acest termen al „plăcerii", postulatul hedonismului. Într-adevăr, termenul este încărcat cu sensuri ideologice discutabile. Dollard şi Miller, de pildă, arată că principiul „întăririi" *(reinforcement)* a înlocuit avantajos principiul plăcerii, care s-a dovedit dificil şi „lunecos" în istoria psihologiei. „Întărirea" se referă la plăcerea (sau satisfacţia) trecută, în timp ce noţiunea clasică hedonistă vizează plăcerea viitoare.

Ideea freudiană a „reducerii tensiunii", care ni se pare că surprinde un aspect esenţial al situaţiei existenţiale sau a raportului fundamental dintre eu şi lume, a fost în mod foarte firesc pusă în legătură cu concepţia homeostaziei. Kluckhohn şi Murray socotesc „reducerea tensiunii" ca fiind noţiunea cea mai apropiată de un „principiu atotcuprinzător"[80]. G. W. Allport recunoaşte că în acest „hedonism negativ" — eliberarea de neplăcerea tensiunii — există un sîmbure de adevăr indiscutabil. Pe de altă parte, atît Allport, cît şi alţi autori (Goldstein, Rogers, Schilder şi Hartmann) au arătat că motivaţia nu poate fi concepută doar sub aspectul negativ al reducerii tensiunii. Împlinirea dorinţelor creează condiţiile actualizării potenţelor şi a scopurilor care au un caracter pozitiv.

În ultima lui scriere, rămasă neîncheiată (*Abriss der Psychoanalyse*, 1938), Freud arăta rolul complex, *dar pozitiv* al eului: eul reuşeşte o acţiune „în situaţia în care satisface simultan cerinţele *Es*-ului, ale supraeului şi ale realităţii, deci cînd ştie să împace exigenţele lor". Peter Hofstäter are deplină dreptate atunci cînd confruntă şi evidenţiază poziţia lui Freud cu unele maxime revelatoare ale lui Goethe, care, afirmînd puterea demiurgică

---

[80] Vezi *Personality in Nature, Society and Culture*, 1948.

şi libertatea omului, nu uită nici „demoniacul", nici condiţionarea socială şi biologică" [81].

Ni se pare că trăsăturile esenţiale ale eului sînt concepute de către Freud atît în legătură, cît şi în antiteză cu *Es*-ul. Eul este o „prelungire" a fondului biologic, se naşte din el, dar i se şi opune, căpătînd *funcţii autonome*, relevîndu-se ca un *novum* calitativ. Eul are ca funcţie primară apărarea eului de primejdie sau adaptarea lui la realitate. Stăpînirea realităţii este considerată de Freud ca cea mai înaltă expresie a desăvîrşirii eului. Dar această „stăpînire" are un profil dialectic : eul nu poate „stăpîni" realitatea dacă nu i se supune. „Principiul realităţii" semnifică tocmai aceasta : eul trebuie să ţină seama de cerinţele vieţii sociale, de normele raporturilor cu ceilalţi etc. El nu mai poate tolera revărsarea instinctelor, pentru că ar veni în conflict cu realitatea, s-ar primejdui singur. De aceea el trebuie să aleagă tot timpul ce poate permite şi ce nu poate permite *Es*-ului, să circumscrie data şi modul satisfacerii instinctului, ba să-i inhibe, ba să-l potenţeze, ba să-l satisfacă direct, ba să-l sublimeze. Fireşte, acest aspect „controlat" al eului este variabil de la individ la individ, variază şi în timp şi, în orice caz, se referă la individul *normal*.

Importanţa teoretică a „principiului realităţii" este remarcabilă, deoarece subliniază cadrul social în care se desfăşoară viaţa psihică, exprimă — împreună cu noţiunea supraeului — importanţa decisivă a normelor pentru omul normal, fără să anuleze însă realitatea subiectivă, care este dorinţa de viaţă sau de adaptare, căutarea plăcerii sau a reducerii tensiunii. Eul trebuie „să se adapteze" şi normelor sau valorilor, ceea ce transcende planul subiectiv şi reprezintă obiectivarea. Dar el nu o face numai de dragul valorilor, ceea ce ar însemna o „iluzionare" în limbaj atît marxist, cît şi freudian, ci, împletind nevoia de adaptare la realitate, integrarea, reducerea tensiunii, evitarea suferinţei, cu efortul obiectivării şi realizarea valorilor.

---

[81] Peter Hofstätter, *Tiefenpsychologischen Persönlichkeitstheorien*, în *Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie*, Göttingen, 1960, p. 346.

În eu se petrece revelația că el nu poate trăi — din punct de vedere psihic și social — decît dacă acceptă realitatea. Ba chiar eul descoperă că realitatea este izvorul vieții, al „plăcerii", dar și al valorilor. Firește, după cum arată Freud, raporturile dintre eu și *Es* pot fi armonioase sau conflictuale. Încercarea eului de a găsi o soluție de viață *împotriva Es*-ului este semnul slăbiciunii eului, pentru că duce la moduri fictive, construite neurotic (asceza de pildă).

Din punctul de vedere al sociologiei și teoriei valorilor, „supraeul" reprezintă *latura psihică* a unei structuri și a unui proces pe care fenomenologii îl descriu doar din punct de vedere etic și axiologic. Explicația freudiană nu rezolvă, firește, toate problemele pe care le implică fenomenul complex al apariției valorilor. Dar trebuie reținut rolul decisiv pe care Freud îl atribuie adaptării la realitate, principiu în lumina căruia sînt interpretate percepția, memoria și gîndirea. Dacă supraeul se formează *doar* ca o consecință a dizolvării complexului lui Edip, aceasta se poate discuta. Dar ceea ce Freud redă prin noțiunile de „eu ideal" și „conștiință" sînt fenomene reale, iar tensiunile și directivele pe care ni le reliefează îmbogățesc indiscutabil dinamica vieții psihice.

Freud a fost descoperitorul unei lumi noi, inconștientul, al unei realități avînd propriile ei legi, pe care s-a străduit să le descifreze. În istoria psihologiei, marii moraliști francezi, ca Montaigne și La Rochefoucauld, scriitori ca Stendhal și mai ales Dostoievski, iar în filozofie Nietzsche i-au fost precursori indiscutabili. Toți acești pătrunzători analiști ai omului, în ciuda limitelor ideologice ale activității lor, și-au ațintit privirea, ca și Freud, nu asupra cuvintelor, declarațiilor și justificărilor raționale ale gesturilor și actelor umane, ci asupra motivației ascunse, dar reale, a acestor gesturi și acte. Acest realism psihologic și moral a descoperit un om mult mai puțin atrăgător decît idealul rațional și moral : „subiectul" kantian și hegelian idealizat, care se prevalează numai de libertate, rațiune și norme. „Omul subteran" (Dostoievski), ascuns din motive de vanitate, amor propriu sau teamă de reprobare socială, s-a dovedit determinat de dorințe și nevoi, teamă și totodată sete de afirmare, tinzînd

spre valori, dar folosind adesea conştiinţa pentru a-şi legitima acţionarea pur subiectivă.

Freud a început prin a atrage atenţia asupra existenţei inconştientului ca o forţă nedeterminată : „Numim inconştient un proces psihic a cărui existenţă trebuie s-o admitem ; ca să fim mai precişi, să ne revedem formula şi să calificăm drept proces inconştient pe acela pe care sîntem obligaţi să-l recunoaştem, manifestîndu-se *actualmente,* în ciuda faptului că actualmente nu ştim nimic despre el..." [82]. Freud a arătat că elemente cu adevărat inconştiente nu sînt numai cele refulate, oprite de conştiinţă. Din păcate, deşi Freud a descoperit faptul că există un limbaj sau cifru al inconştientului, el a considerat că acest cifru este numai sexualitatea. Putem să subscriem fără ezitare la afirmaţia, care este în acelaşi timp o înaltă apreciere, că „il fut aussi le premier à découvrir qu'il y avait là une parole, alors qu'on ne pensait y pouvoir reconnaître que du non-sens" [83]. Rămîne însă în picioare întrebarea dacă inconştientul poate fi redus la libido sau libido se îmbină cu alte impulsuri tot atît de primordiale, constituind *împreună* rezervorul energetic inconştient, dar şi *conştient.* Căci un ţel inconştient poate nu numai să determine visurile, gesturile şi actele, dar să fie situat *şi* în plină lumină a conştiinţei, să fie urmărit cu tenacitate mărturisită la lumina zilei de îndată ce societatea o permite sau dacă sînt folosite mijloace măcar în parte aprobate de societate.

O importantă caracterizare pe care a dat-o Freud impulsurilor, dorinţelor etc. este aceea că ele, la nivelul sau în etapa originară a genezei lor, *nu ţin seama de realitate,* de fapt de exigenţele sociale, ci se află sub zodia plăcerii. Plăcerea ca „principiu" este însă expresia genuină a *subiectivităţii* pure, care n-a venit în contact cu realitatea obiectivă, care nu cunoaşte conflictul cu forţele sociale obiective.

---

[82] S. Freud, *Gesamwelte Werke,* vol. X, Londra, Imago Publ., 1947, p. 435.

[83] H. Piron şi A. Vergote, *La Psychanalyse, science de l'homme,* Bruxelles, 1964, p. 86.

O antropologie filozofică bazată pe dialectica marxistă nu poate să nu valorifice critic şi să nu integreze aceste două importante idei freudiene : tensiunea conştient-inconştient şi sesizarea dialecticii subiectivitate-obiectivitate, cu substratul ei *sociologic*. În primul rînd, cine gîndeşte consecvent în spiritul dialecticii nu poate să nu aprecieze valoarea oricărei teorii (sau măcar ipoteze) care descoperă contradicţii, tensiuni, dinamism şi evoluţie acolo unde mai înainte nu se vedea decît o identitate amorfă, nediferenţiată. În al doilea rînd, Freud a sesizat foarte clar rolul familiei şi al societăţii, reprezentate prin conştiinţă. În concepţia lui, conştiinţa nu este redusă la aspectul gnoseologic şi axiologic, ci se prezintă cu o *bază socială*. De aceea putem caracteriza sesizarea freudiană a dialecticii subiectiv-obiectiv, ca avînd o indirectă intuiţie sociologică.

Freud a înlocuit mai tîrziu terminologia cu colorit spaţial (preconştient, inconştient, conştient) prin noţiunile cu evident caracter psihosociologic : *Es, Ich, Überich (Ça, Moi, Surmoi)*. „Conceptul de *Es* a fost introdus pentru a reprezenta acele aspecte inconştiente ale vieţii psihice care intră într-un conflict violent cu ideile admise în mod curent de către individ şi care îi vin de la familie şi din experienţa vieţii sociale... *Es*-ul desemnează nevoile primitive şi instinctive ale naturii omului, care nu sînt afectate de consideraţiile morale sau sociale“ [84]. Freud însuşi a marcat caracteristicile *Es*-ului : nevoia impetuoasă de satisfacere, absurditate şi amoralitate. *Es*-ul manifestă indubitabil fondul sau zestrea biologică.

Din acest punct de vedere, *înainte* de perioada sa ultimă de activitate în care *a interpretat* ideologic propriile sale descoperiri, ajungînd la speculaţii îndoielnice asupra instinctului de moarte etc., Freud a reflectat în bună măsură, în chip obiectiv, fenomenele şi n-a fost cîtuşi de puţin un adept al iraţionalismului sau un apologet al instinctelor. Dimpotrivă. Prin faptul că *Es*-ului a fost opus eul, Freud a opus silogismul inconştientului şi vorbirea imaginii refulate. Freud s-a manifestat în această pri-

---

[84] R. Osborn, *Marxisme et psychanalyse*, Paris, Payot, 1967, p. 14.

vinţă pe linia tradiţională a umanismului şi a raţionalismului. Mi se pare deosebit de important citatul care sună ca o profesiune de credinţă : „Wo Es war, soll Ich werden“ [85] („Acolo unde era *Es*-ul, trebuie să devină Eu“). Prin această formulă lapidară, Freud recunoaşte de fapt esenţa procesului obiectivării, al trecerii dialectice, cu eforturi, eşecuri şi victorii, de la *Es*, de la haosul instinctual, asocial şi amoral, de la subiectivitate pură la personalitate, de la plăcere la norme şi la valori.

Freud a surprins latura egotistă, inconştientă, infantilă prin termenul „narcisism“. Maturizarea, educarea, integrarea copilului în lumea adultă cere depăşirea narcisismului. Freud a reuşit să descopere formele concrete ale acestui proces de depăşire, intuit încă de către Hegel în analiza dialecticii obiectivării.

Un alt termen care merită a fi relevat este acela al *sublimării*. Deşi noţiunea aceasta a fost folosită abuziv de către unii discipoli ai lui Freud pentru „a explica“ fenomenele spirituale ca morala, arta, gîndirea, uitînd că ele nu pot fi văzute numai din punct de vedere psihologic, ci trebuie explicate şi din punct de vedere etic şi social-istoric, sublimarea traduce procesul important al obiectivării.

Freud n-a conceput totdeauna instinctul ca iremediabil fix şi fatidic. După ce la început asemănase instinctul sexual foamei, Freud a renunţat la această comparaţie. Prin sublimare se poate într-adevăr subînţelege nu numai că instinctul *(Trieb)* este înzestrat cu plasticitate, ci şi că „impulsul încearcă să concilieze urmărirea propriei sale satisfacţii, care este de ordin sexual, cu respectul prohibiţiilor pe care le impune civilizaţia“ [86].

Vergote afirmă că libido „n'est pas le désir sexuel au sens habituel du type génital. Elle est l'effet d'une pulsion placée sous le signe plus général du principe de plaisir“ [87]. În favoarea acestei interpretări stă conceptul de „eros“, pe care Freud l-a folosit în sens larg cosmic, de *impuls al vieţii*, depăşind astfel sensul restrîns sexual.

---

[85] S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. X, p. 250.
[86] H. Piron şi A. Vergote, *op. cit.*, p. 93.
[87] *Op. cit.*, p. 94—95.

Important este și faptul că în reformularea teoriei refulării Freud și-a dat seama că nu putea rămîne la opoziția instinct sexual-eu, ci că eul își însușește și el impulsurile, participă la tendințele și la puseurile instinctuale. Totodată eul este instanța în care se petrece rezistența la libido, prin faptul că în el acționează principiul realității obiective, mai bine-zis normele sociale.

În ce privește însă divizarea instinctelor în două grupuri : eros și moarte, caracterul speculativ al teoriei face ca ea să fie contestată chiar de către freudieni. Trebuie însă subliniat că, în ciuda impresiei oarecum pesimiste și fataliste pe care o lasă scrierile lui Freud, el s-a ridicat împotriva psihanaliștilor care au accentuat numai *acest* moment, relevînd dependența eului nu numai față de *Es*, ci și față de supraeu, neputința și tendința lui spre angoasă, provocată atît de unul, cît și de celălalt.

Acest punct de vedere social orientat și-a găsit în ultimele decenii un ecou larg în literatura psihanalitică, deși rămin numeroase vocile acelora care pun în mod insistent accentul pe slăbiciunea eului față de *Es*, a raționalului în fața demoniacului și care se forțează să facă din astfel de teze pilonul unei „viziuni psihanalitice asupra lumii". Freud însuși se ridică uneori cu hotărire împotriva unei astfel de poziții, pe care o califică „extremistă" [88].

Marcînd puterea inconștientului, Freud, prin însăși concepția lui despre psihanaliză, mărturisește puterea cuvîntului, rațiunii, logosului. „Omul ascultă vocea dulce a rațiunii" [89], scrie Freud. Și aceasta nu este o metaforă aruncată la întîmplare, pentru că de eficiența raționalizării, a conștientizării și a luptei cu *Es*-ul depinde victoria eului și împlinirea acelui deziderat, exprimat de Freud, atît de apropiat de concepția dialectică a obiectivării : „Wo Es war, soll Ich werden". *Es*-ul trebuie să se transforme în eu ; în altă formulare : eul trebuie să se obiectiveze, să se transforme în personalitate. Aceasta este o formulă indubitabil umanistă.

---

[88] S. Freud, *Inhibition, symptome et angoisse*, P.U.F., p. 11.
[89] S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XV, p. 84.

Fireşte, nu era datoria lui Freud să urmărească treptele devenirii personalităţii „în sus" şi este foarte important chiar şi numai faptul că el a subliniat *perspectivele* axiologice şi că a protestat (deşi nu totdeauna) împotriva interpretării iraţionaliste şi fataliste a doctrinei lui. Totuşi, după cum se va vedea, Freud, în mod inconsecvent, a fost ispitit să transgreseze el însuşi frontierele psihologiei şi psihiatriei, schiţînd o concepţie despre cultură.

Sîntem cu totul de acord cu concluzia lucidă la care a ajuns Antoine Vergote cînd scrie : „La psychanalyse n'est donc pas une anthropologie totale. Il ne s'agit pas non plus de prolonger les expériences de la psychanalyse en une philosophie. Elle ne fournit pas les „bases" d'une philosophie ou d'une éthique" [90]. Dar este discutabilă afirmaţia aceluiaşi autor de a considera inconştientul ca un „lucru în sine" incognoscibil, de a-l sustrage procesului raţionalizării, de a considera subiectivitatea ca impenetrabilă. Dacă străfundurile noastre psihice constituie o magmă vulcanică în care se amestecă dorinţi, impulsuri, angoase *obscure*, trebuie oare ca „obscur" să însemne „incognoscibil" ? Efortul meritoriu al lui Freud constă tocmai în căutarea şi descifrarea sensului inconştientului, o cunoaştere care implică intenţia dominării şi mînuirii lui. Osborn rezumă foarte bine sensul pozitiv al acestei cunoaşteri a inconştientului : „Sclavul care nu ştie că este sclav, care îşi acceptă soarta ca ceva firesc, va rămîne totdeauna un sclav. Prima condiţie a reuşitei împotriva oricărei forme de sclavaj este înţelegerea existenţei sclavajului" [91].

Baza inconştientă, biopsihică, constituită în anii copilăriei, diferă de la individ la individ, este individuală, concretă, strict biografică şi, totuşi, permite stabilirea unui adevăr general valabil pentru orice structură psihică : atitudinea originară (genetic) faţă de lume nu este doar de ordin *natural* biologic (biologism) şi nici gnoseologic (intelectualism), ci şi de ordin *afectiv*. În acest sens, înainte şi împreună cu ceilalţi reprezentanţi ai psihologiei

[90] A. Vergote, *op. cit.*, p. 154.
[91] R. Osborn, *op. cit.* p. 18.

abisale, dar şi împreună cu toţi psihologii şi gînditorii care resping raţionalismul ca dogmă, Freud a contribuit hotărîtor la crearea noilor baze psihologice ale antropologiei moderne.

O altă idee freudiană de mare însemnătate este înţelegerea eului şi a conştiinţei în raport cu lumea obiectivă. Conştiinţă înseamnă adaptare, efort de adaptare. Nevroticul este un neadaptat şi tratamentul psihanalitic urmează să-l readapteze, să frîngă soluţia negativă, cu rădăcini în perioada copilăriei, pe care a adoptat-o eul bolnav. Fără să acceptăm limitarea freudiană a cauzelor nevrozelor, trebuie subliniat că Freud a contribuit la relevarea *semnificaţiei* lor : interpretarea lor ca mecanisme de apărare împotriva cerinţelor inconştiente care ameninţă ruptura de echilibru cu realitatea sau cu supraeul. Iar în psihoze această ruptură este deja consumată : „În psihoze, retragerea în faţa realităţii este provocată în două chipuri : sau inconştientul refulat devine atît de puternic, încît copleşeşte conştientul fixat spre realitate, sau realitatea devine atît de intolerabil dureroasă, încît, printr-o iluzionare de apărare disperată, eul ameninţat se aruncă în braţele inconştientului“ [92].

În ceea ce priveşte *sublimarea*, cu toate rezervele care se pot face din punctul de vedere al teoriei valorilor, ea ar reprezenta din punct de vedere psihologic şi psihiatric ideea constantă a adaptării normale la condiţiile obiective ale vieţii, adică simultan la normele şi la valorile ei.

Încă din paginile premergătoare s-a desprins, credem, ideea că freudismul poate să fie valorificat într-un chip critic, într-o antropologie filozofică modernă. Dar nu este de acceptat ideea că freudismul poate constitui *singur* o antropologie filozofică. Aceasta, după cum s-a văzut, trebuie să îmbrăţişeze planuri şi probleme foarte depărtate de cîmpul de studiu al psihanalizei. Întrebîndu-se ce este şi ce valorează omul, antropologia filozofică trebuie să se angajeze în discuţia marilor probleme pe care le ridică nu numai psihologia, ci şi sociologia, etnografia, etica, istoria şi teoria culturii. Numai dacă ţinem de la început

[92] S. Freud, *Nouvelles conférences*, p. 16.

seama de ştiinţele particulare şi de disciplinele filozofice variate care nu pot fi înlocuite de către psihanaliză, deşi pot primi de la ea unele sugestii şi ipoteze de lucru, este posibilă valorizarea critică a freudismului în cadrul antropologiei filozofice.

În istoria gîndirii ştiinţifice şi filozofice există multe exemple de anulare a deosebirilor calitative, de *reducere* : a biologicului la fenomene fizico-chimice, a specificului psihic la fiziologic, a socialului la biologic etc. Deşi psihanaliza are meritul incontestabil de a se fi slujit de nevroze pentru luminarea unor fenomene generalumane mai ales pentru perioada infantilă, trebuie, după cum am arătat şi în capitolul precedent, să respingem ferm răsturnarea completă a raportului dialectic şi a deosebirii calitative dintre normal şi patologic.

Nimeni nu contestă faptul că psihopatologia luminează psihicul normal. „Psihopatologia — scria psihologul sovietic Rubinstein — este... o parte esenţială a disciplinelor psihologice. Ea cercetează psihicul care se depărtează de normal şi slujeşte astfel scopurilor medicale. Ea presupune cunoaşterea psihologiei generale şi totodată o îmbogăţeşte. Nu numai dezvoltarea, ci şi degenerarea permite cunoaşterea legităţilor formelor dezvoltate ale psihicului“ [93].

Perversul, bolnavul a ieşit din cadrul raportului normal faţă de societate. Pentru el nu mai sînt valabile normele, frînele, mecanismul opiniei etc. Este atunci posibilă o antropologie filozofică în care se denaturează raporturile *normale* dintre om şi lume prin extrapolarea nepermisă a unor cazuri particulare de nevroză sexuală ? Este evident că numai pentru astfel de bolnavi raporturile cu lumea obiectivă sînt asimilate sau înlocuite printr-o trăire obsesivă a unor traumatisme trecute.

Evoluţia psihanalizei. Cît de importantă este repunerea omului în raportul fundamental faţă de lume şi faţă de societate, *fapt recunoscut chiar de Freud,* o dovedeşte însăşi evoluţia psihanalizei. Aruncînd o privire asupra evoluţiei psihanalizei, Farau constata că s-a petrecut o mare

---

[93] S. Rubinstein, *Grundlagen der allgemeinen Psychologie,* Berlin, 1962, p. 43.

schimbare în însăşi structura ei : „Ceea ce indică, după noi, o mare schimbare în evoluţia psihanalizei este totala deplasare a accentelor... La originile ei, psihanaliza acorda cea mai mare importanţă factorilor biologici şi psihologici, în timp ce psihanaliza actuală acordă, pe zi ce trece, cea mai mare pondere *factorilor sociali* şi culturali“ [94]. Trebuie să reamintim că această tendinţă a fost marcată pentru prima oară de Alfred Adler.

Printre reprezentanţii neofreudismului contemporan se află unii care, păstrînd teze importante ale doctrinei psihanalitice, ajung să scoată în evidenţă şi să pună pe primul plan idei pe care Freud însuşi le enunţase numai. Aşa, de pildă, Otto Rank, deşi a dezvoltat cu predilecţie tema angoasei ca fenomen care ar apărea la om odată cu naşterea (traumatism de naştere), şi-a dat însă seama că eul nu se află într-o situaţie de inferioritate faţă de forţele obscure, numite de Freud *das Es*. Rank subliniază faptul că eul este un „reprezentant autonom“ al voinţei şi evidenţiază caracterul lui creator. Eul conştient este capabil să evolueze şi, cu timpul, trece de la percepţia lumii exterioare la cea a lumii interioare, învaţă să le controleze pe amîndouă şi să se observe de asemenea pe sine însuşi. Cu alte cuvinte, a avut loc formarea unei „conştiinţe de sine“. Conştiinţa este, după Rank, „o forţă care se dezvoltă de la sine însăşi şi, dacă nimic nu-i stă în cale, înaintează progresiv“. După cum s-a văzut, psihologia socială luminează intervenţia substanţială a societăţii în formarea „conştiinţei de sine“, a eului, a personalităţii, confirmînd ideea lui Marx despre rolul societăţii în însăşi cristalizarea persoanei.

La Franz Alexander, directorul Institutului de psihanaliză din Chicago, există doar o schimbare a concepţiei despre modul în care trebuie făcut tratamentul psihanalitic, schimbare însă care este grăitoare : tratarea pacientului trebuie să pornească de la „conflictul actual“ şi să se bazeze pe un „raport realist“ între medic şi pacient. Acest „raport realist“ subînţelege necesitatea de a nu-l mai izola pe pacient de viaţa reală, de viaţa socială.

---

94 A. Farau şi H. Schaeffer, *La psychologie des profondeurs*, Paris, 1962, p. 87.

Psihanalista Karen Horney a protestat împotriva înțelegerii înguste, biologiste, a psihologiei feminine, arătînd că reacțiile feminine, normale sau nevrotice, trebuie legate de *situația femeii în societate*, iar nu de complexul de inferioritate determinat de lipsa organului sexual masculin. Ea neagă totodată și așa-numitul conflict dintre instinctul de viață și instinctul morții, ajungînd la afirmația semnificativă că „în condiții sociale bune n-ar trebui să existe nevroză".

În 1964, revista „La Table ronde" a închinat un număr problemelor psihiatriei : „Situația psihiatriei". Oameni de specialitate, avînd diferite orientări ideologice, s-au străduit să lămurească marele public asupra tendințelor care se desemnează în etapa actuală în psihiatrie. Printre articolele cele mai substanțiale se află acelea care vorbesc despre o nouă orientare în psihiatrie : de a-l *explica* și *vindeca* pe nevrotic pe baza psihologiei și vieții spirituale a omului normal.

Așa, de pildă, dr. Victor Frankl, profesor la Universitatea din Viena, leagă în mod hotărît problemele psihiatriei de *problematica etică*. Și el începe prin a critica disocierea schematică a totalității care este ființa umană în „instanțe" : inconștientul, *Es*-ul, supraeul. Frankl arată că, „în măsura în care psihanaliza «personifică» aceste instanțe, ea depersonalizează pacientul" [95]. Pacientul nu trebuie să fie manipulat ca un obiect. Împreună cu Gordon Allport, Ramon Sarro, L. Biswanger, Kris și alți psihologi și psihiatri, Frankl cere ca *pacientul să fie considerat ca un om*, pentru care sînt valabile *„sensul și valorile"*.

Psihiatrul Kurt Goldstein arătase mai de mult că pacientul nu trebuie eliberat de tensiuni, pentru că „rolul omului este de a suporta tensiunile și de a se îndrepta spre valori, nu de a se lepăda de ele cu orice preț". Frankl consideră pe bună dreptate că „una din trăsăturile esențiale ale ființei umane este de a trăi într-un cîmp de tensiune polarizat între existență și imperativ, de a rămîne în prezența sensului și a valorilor, de a răspunde la che-

---

[95] Victor Frankl, ***Problèmes actuels de la psychotérapie***, in „La Table ronde", mai 1964.

marea lor". Fuga de această chemare este semnul unei existențe nevrotice ; se vede limpede cît de mult trebuie să se opună psihoterapia acestui „evazionism" *(escapism)* tipic nevrotic care în loc de a-l sprijini dăunează „...prin ţinerea pacientului pe cît de departe posibil de orice tensiune, cruţîndu-l de orice confruntare cu sensul şi cu valorile".

Dr. Frankl şi alţi psihiatri de aceeaşi tendinţă, care propun „logoterapia" sau „nooterapia", cer cu hotărîre introducerea libertăţii, a sensului şi a valorilor în psihoterapie, pe scurt : *tratarea nevroticului ca un om normal.*

Împotriva cedării faţă de nihilismul nevroticului şi a complacerii în lumea lui dezabuzată, Allport cere şi el crearea unui „hiatus salutar" între eu şi eul ideal, punerea nevroticului în faţa problemei *efortului* psihic şi etic.

Apreciind valoarea istorică a chipului dinamic în care Freud a văzut complexitatea şi mai ales conflictele vieţii psihice, Nuttin arată însă că „o teorie mai puţin fizicistă (adică „mai puţin mecanicistă". — *C.I.G.*) ar fi putut construi un conflict mai conform realităţii complexe a psihicului uman, şi anume conflictul ca opoziţie între *diferitele forme posibile de realizare de sine a omului*" (subl. ns.). Nuttin mărturiseşte că încercarea lui Freud de a da o teorie funcţiei *generale* a psihicului *clădită doar pe date patologice* a dat greş. „Din acest punct de vedere mai general, teoria conflictului în termeni de descărcare şi de apărare şi chiar adăugînd instinctul morţii, despre care n-am vorbit aici, devine cu totul ineficientă".

Un postulat specific al teoriei freudiene a conflictului este că omul urmăreşte numai plăcerea, minimul de tensiune sau descărcarea instinctului. Eul este imaginat de Freud ca opunîndu-se permanent tendinţei de descărcare, ceea ce iarăşi nu corespunde realităţii. Eul real trăieşte de fapt tendinţele contradictorii spre plăcere şi tensiune, deoarece tensiunea însăşi este cel mai adesea un mijloc de bucurie, de realizare de sine. Nuttin arată că tocmai lipsa tensiunii şi a unui scop ne pune în situaţia insuportabilă a „omului care n-are nimic de făcut", ceea ce este resimţit ca „lipsă de sens a vieţii". Nuttin ajunge deci la aceleaşi concluzii : îndărăt la psihicul normal.

Cei care se ocupă de problema „psihiatrie şi societate" ajung la concluzii similare. „Funcţiile psihice, normale sau patologice sînt greu de înţeles izolate sau independente de mediu", scrie psihiatrul spaniol José Soria [96]. Nici omul, nici pacientul nu pot fi desprinşi de colectivitate. Deşi autorul, alături de maestrul său Lopez Ibor, dă o mare importanţă „alteraţiilor endogene ale vitalităţii", el recunoaşte că „una din manifestările cele mai comune ale nevrozei este inadaptarea...".

Ocupîndu-se de raporturile dintre psihologia socială şi psihopatologie, K. Sacherl insistă asupra familiei şi comunităţii de muncă drept mediu şi cauză a principalelor boli mintale, socotindu-le tulburări de adaptare, de integrare socială. Astfel, psihologia socială devine o cale de abordare a explicaţiei şi terapiei, reflectînd importanţa primordială a raporturilor dintre individ şi societate [97].

Aşadar, mulţi psihiatri contemporani, ca şi psihiatri de seamă de dată mai veche (Adler, Bleuler), nu consideră în chip univoc, unilateral, raportul dintre normal şi anormal. Nu numai psihopatologia poate lumina fenomenele psihice normale (cu condiţia de a reliefa deosebirea calitativă dintre normal şi patologic), ci şi omul normal, cu necesităţile şi idealurile lui, care constituie complexul „adaptării" intelectuale şi afective la mediu, omul ca eu şi simultan „eu social" sau „persoană" este un criteriu de bază al explicării şi terapiei în psihiatrie. În acest chip, *psihiatria se integrează complexului de ştiinţe sociale şi umane* din care trebuie să se nutrească antropologia filozofică. Cînd nu porneşte de la răsturnarea raportului real dintre normal şi patologic, ca în freudism, psihiatria devine o sursă de lumină pentru elucidarea ştiinţifică a problematicii omului.

Freud anunţa odată că va da satisfacţie celor care „au reproşat psihanalizei că nu se interesează de ceea ce-i superior, moral şi suprapersonal în om" [98]. Nu este atunci

---

[96] José Soria, *Psychiatrie et société,* în „La Table ronde", mai 1964.

[97] Vezi *Psychologie und Psychiatrie,* ed. by S. Karger, vol. I, Basel-New York, 1964.

[98] S. Freud, *Essais de psychanalyse,* Paris, 1939, p. 202.

necesar, în chiar spiritul doctrinei lui Freud, de a restabili importanța factorului social, a normelor și a valorilor? Deși Freud a făcut apel la noțiunile eu și supraeu, el nu le-a integrat ca momente și forțe reale decît într-o măsură neînsemnată. De-abia discipolii săi țin seama din ce în ce mai mult de faptele indiscutabile pe care le-au acumulat psihologia socială și psihiatria însăși.

Oamenii pentru care experiențele sexuale infantile devin traumatizante, motiv originar de nevroză, rămîn doar „cazuri" față de legea generală a obiectivării. Dealtfel, Freud însuși, prin termenul „sublimării", indiferent de semnificația lui nesatisfăcătoare, sexualistă, a recunoscut într-un fel, după cum am subliniat, procesul obiectivării.

Problema caracterului este tocmai una din problemele obiectivării, o problemă de intersecție între psihologic și problematica socială și axiologică, etică. Psihologia marxistă studiază caracterul în primul rînd, străduindu-se „de a unifica planul natural, prin excelență fiziologic, cu planul social-istoric, prin excelență social psihologic" [99]. Aprecierea caracterului se realizează în cadrul relațiilor sociale, în lumina normelor și a valorilor sociale. Unitatea caracterului nu poate fi un criteriu *în sine*, deoarece, după cum se știe, există și ticăloși consecvenți, există deci și o perseverare în rău, nu numai în bine.

Poziția psihanalistului austriac Erich Fromm (azi în S.U.A.) este foarte grăitoare pentru evidențierea perspectivelor sau a posibilităților lărgirii freudismului. Erich Fromm și-a dat seama că o antropologie implică problemele sociale și spirituale. În concepțiile sociale și umaniste ale lui Fromm se simte o puternică înrîurire a marxismului, care l-a determinat să facă el însuși critica limitelor freudismului. În cartea *Man for Himself* (1947), tradusă în spaniolă cu titlul sugestiv *Etica și psihanaliza*, Fromm dezvăluie antagonismul dintre etica umanistă și concepțiile biologiste, inclusiv freudismul, despre om.

Modul de a gîndi al lui Freud, scrie Fromm, este tributar „gîndirii mecaniciste și naturaliste a epocii sale. Interpretarea instinctualistă a omului nu-i convingătoare, pen-

---

[99] A. G. Kovalev și V. N. Measișcev, *Particularitățile psihice ale omului*, vol. I, *Caracterul*, București, 1958, p. 280.

tru că neagă faptul că cea mai mare parte a impulsurilor pasionale ale omului nu pot fi explicate prin forța instinctelor... Problemele lui cele mai importante, în contrast cu cele ale animalului, nu sînt rezolvate odată cu instinctul sexual, ci de-abia încep după satisfacerea lui. Omul... își pune viața în joc pentru idealuri politice sau umanitare, și aceste eforturi sînt cele care caracterizează particularitățile vieții umane“ [100].

Despărțindu-se de Freud în teoria caracterului, Fromm arată că, deși acceptă că „trăsăturile caracterului sînt subiacente conduitei“, acesta nu poate fi explicat prin libido, ci „prin modurile specifice ale raportului dintre persoană și lumea externă“ [101].

ADLER. Psihologia adleriană pornește de la *situația* dialectică a eului în lume [102]. În prima lui lucrare asupra *Inferiorității organelor*, Adler accentua efectele pe care le determină asupra psihicului infantil inferioritățile organice marcate : slăbiciuni organice, malformații congenitale, defecte, boli etc. Dar, chiar pentru copilul sănătos sau normal, simplul fapt că organismul se află în faza dezvoltării și că eul are nevoie de protecția îndelungată a celorlalți îl pune în situație de inferioritate. La copilul care prezintă diferențe organice vădite, situația de inferioritate este mai marcată și conferă de la început un caracter de tensiune viitoarei lui dezvoltări psihice : copilul va trebui să lupte mai greu decît ceilalți pentru învingerea sentimentului inferiorității, își va căpăta echilibrul printr-o luptă mai dramatică. Dar nici cel sănătos nu-i lipsit de complexul lui personal, care este o trăsătură universală a tuturor oamenilor. Chiar dacă nu se poate accepta definiția cu pretenții antropologice exhaustive : „a fi om înseamnă a fi stăpînit de un sentiment de inferioritate, care tinde continuu spre propria lui învingere“, senti-

[100] Erich Fromm, *Etica y psicoanalysis*, ed. a 4-a, Mexico, 1963, p. 55.

[101] *Op. cit.*, p. 67.

[102] Lucrările principale : *Studien über die Minderwertigkeit der Organen* (1907), *Über den nervösen Charakter* (1912), *Theorie und Praxis der Individualpsychologie* (1924), *Menschenkenntnis* (1925), *Der Sinn des Lebens* (1932).

mentul inferiorităţii şi superiorităţii intră, deşi uneori foarte discret, ca o componentă a tensiunii activităţii, competiţiei, creaţiei, afirmării de sine etc.

Situaţia dată în care se află organismul în lume determină deci dialectica perpetuă a învingerii sentimentului originar al inferiorităţii, intensificat prin perioada dependenţei în copilărie. La început, Adler a accentuat cauzele *organice* ale trezirii sentimentului inferiorităţii, însă mai tîrziu el îşi va întregi teoria cu relevarea cauzelor psihice de origine socială (raporturi familiale sau de grup).

Întreaga noastră viaţă sufletească, din primul an al copilăriei pînă-n clipa morţii, întreaga noastră devenire conştientă şi inconştientă reprezintă această dialectică perpetuă a caracterului nostru, care se formează şi se manifestă în situaţii de nesiguranţă şi de nevoi, ca şi în acelea de adaptare sau desăvîrşire. A înţelege un om, un caracter înseamnă pentru Adler a-i dezvălui şi cuprinde modul specific în care acest eu reacţionează împotriva inferiorităţii. Dar Adler este departe de a propovădui o viziune pesimistă a inferiorităţii. Deşi tinde uneori să exagereze rolul complexului inferiorităţii, *scopul terapeutic şi etic* care colorează concepţia lui antropologică este *învingerea* sentimentelor de insecuritate şi de inferioritate.

În fiecare om este vizibil procesul tipic, determinat de aceeaşi situaţie fundamentală, dar care se manifestă printr-o varietate de atitudini individuale. Acestea pot fi sistematizate printr-o *tipologie* a caracterelor. Tipologia nu uită, ci subînţelege *dinamica specifică*, individuală. Trebuie sesizate în acelaşi timp *particularităţile* vieţii fiecăruia, dar înţelese tipologic ca manifestări ale finalităţii *identice* pentru toţi : a *învingerii* nesiguranţei, a insecurităţii originare (infantile). Această tendinţă genuină determină lupta continuă pentru păstrarea echilibrului sau adaptării la lumea înconjurătoare, care nu-i alcătuită numai din natură, obiecte etc., ci în primul rînd din oameni. Faptul acesta complică realizarea echilibrului, chiar cînd eul este satisfăcut în raporturile cu lumea materială ; voinţa, capriciile, rezistenţele celorlalte euri ameninţă, irită sau provoacă violent sentimentul inferiorităţii. Şi, chiar cînd nimic din afară nu vine să tulbure echilibrul, psihicul uman

este aşa plămădit, încît îşi poate rupe singur acest echilibru, pe care însă alteori şi-l poate realiza în ciuda înfrîngerilor din afară.

După Adler, pentru a linişti sentimentul nesiguranţei, eul trebuie să ia o atitudine contrară : atitudinea superiorităţii, pe care trebuie să şi-o confirme sieşi şi celorlalţi prin fapte pozitive sau poze, realizări sau renunţări, prin adaptare sau stil de viaţă fictiv.

Inferioritatea nativă nu este *o stare* fatidică. Eul normal nu poate rămîne în *starea* de inferioritate, ci o transformă continuu în contrarul ei, o anulează dialectic într-un sens pozitiv. De la vîrsta de patru-cinci ani, eul copilului se manifestă pozitiv, creator. Dar nici superioritatea sau echilibrul nu sînt stări veşnice, ci numai momente de răgaz, platforme de odihnă. Stările de superioritate sau măcar de echilibru, de siguranţă sau satisfacţie pot fi neaşteptat dizolvate de curentul subteran al inferiorităţii, nesiguranţei, neliniştii sau pur şi simplu al nemulţumirii, care împinge la tendinţa spre afirmare. Sentimentul inferiorităţii nu trebuie să se manifeste numai vizibil şi violent, ci poate fi trăit şi la rece, ca nemulţumire surdă sau exigenţă autocritică. Ceea ce-i important este trăsătura dinamică şi antitetică a explicaţiei adleriene a vieţii sufleteşti : *caracterul este tensiunea vie dintre cele două atitudini sau stări (inferioritate şi superioritate) care se completează.* După Adler, procesul acesta dialectic, care este însuşi caracterul, ar fi la origine efectul *condiţionării organice* (slăbiciune normală a organismului infantil sau, în cazuri anormale, inferiorităţi organice diverse). De menţionat însă că, la rîndul ei, *dinamica afectelor* provocate de inferioritatea organică *reacţionează asupra trupului* prin sistemul vegetativ, schimbările endocrine etc.

Studiile asupra inferiorităţii organice l-au condus pe Adler la „teoria compensaţiei psihice", menită să explice cum îşi satisface eul infantil (pe latura lui deficientă, inferioară faţă de adult) sau nevrotic, setea de echilibru pe care nu-l poate afla pe cale normală. „Normal" în psihiatrie şi psihologie semnifică totodată soluţia optimă : psihicul care se adaptează este simultan un eu care se realizează axiologic. Eul care apucă pe acest drum po-

zitiv (pe care Künkel, discipol al lui Adler, l-a numit simplu şi just al „obiectivării") se află la răscruce în faţa drumurilor negative ale variaţiilor nevrotice. În faţa problemei fundamentale a adaptării la realitate, autopreţuirea sau autoafirmarea poate să lunece într-o atitudine negativă. „Negativă" din punct de vedere social şi etic, căci pentru eul în chestiune afirmarea de sine şi autopreţuirea sînt numai ceea ce are *el* nevoie. Este „construcţia unei linii fictive de conduită" în viaţă, crearea unei linii „deasupra" vieţii reale, pentru a evita primejdiile şi greutăţile reale care stîrnesc inferioritatea, nesiguranţa, anxietatea. Nevroticul alege drumul fictiv, fiindcă nu poate şi nu vrea să-şi învingă subiectivitatea, să se adapteze problemelor şi criteriilor obiective. Copilul, în starea de nesiguranţă şi de insecuritate explicabilă prin lipsa mijloacelor de care dispune adultul, află un mijloc preţios de ajutorare în interesul, mila, ocrotirea şi dragostea celorlalţi. Răsfăţul pe care îl practică inconştient cei din jurul copilului primejduieşte în chip esenţial echilibrul psihic infantil, pentru că, în loc să lase eul copilului să se răfuiască singur cu viaţa, îl fereşte de problemele şi de greutăţile obiective, îi creează o superioritate inconsistentă, fictivă, o protecţie periculoasă. Singura forţă valabilă nu este însă decît cea care va rezulta din ciocnirile cu viaţa ; ea va fi rezultatul anulării dialectice pozitive a subiectivităţii [103].

Problema maturizării sufletului infantil este, în linii mari, analoagă problemei vindecării nevroticului. Cu deosebirea că nevroticul s-a închistat şi s-a solidificat printr-un refuz faţă de conflictele vieţii reale obiective, în timp ce copilul se află numai în *situaţia* primejdioasă de a-şi forma un caracter egoist. Eul maladiv este eul care din frică de viaţă se situează singur pe un plan ireal. Şi copilul îşi creează lumea reveriei, a dorinţelor fantastice oricînd realizabile, lumea unde este *el* stăpîn. Dar copilul poate fi uşor influenţat şi determinat să înfrunte ciocnirile cu realitatea ; el este încă mulabil, se bucură de o plasticitate pe care nu o mai are nevroticul.

---

[103] Tema aceasta a dezvoltat-o adînc şi original psihologul F. Künkel (vezi de exemplu *Das Wir*).

Pentru învingerea nesiguranţei, pentru a evita orice trezire sau sensibilizare a complexului lui, nevroticul îşi creează o poziţie agresivă, prin care se separă şi se opune tranşant lumii normale a celorlalţi. Manifestările nevrotice sînt replici sau atitudini definitive în lupta pentru salvarea „superiorităţii". Superioritatea constă pentru nevrotic tocmai în *opoziţia* faţă de lumea în care ştie că este „inferior". Nevroticul nu poate accepta caracterele de bază ale obiectivităţii, ale realităţii : prezentul şi concretul, situaţia reală. El trăieşte în presimţire, în angoasă, în perpetuă alarmă faţă de orice semn care i-ar putea trezi suferinţa, adică inferioritatea.

În poziţia falsă, anormală a nevroticului se îmbină antitetic frica de realitate şi setea de dominare („Alles haben", „să ai totul" !). Tocmai fiindcă nu poate rezolva normal problemele de bază ale vieţii (problema muncii, a dragostei şi a sociabilităţii), nevroticul vrea să domine lumea în chip absolut. Tocmai din nesiguranţa cea mai dureroasă se naşte dialectic setea aprigă a dominării absolute. Consecvent acestei situaţii se formează ceea ce a numit Adler *caracterul* nervos. Este vorba de *caracter*, iar nu „temperamentul nervos" (cum s-a tradus în ediţia franceză) deoarece caracterul nu este un „dat" biologic, somatic, ci *atitudinea* faţă de ceilalţi oameni : egoismul, ambiţia, invidia, laşitatea, lenea sau orgoliul nu pot fi definite decît în raport cu ceilalţi.

Nevroticul nu-i capabil să se orienteze în ierarhia obiectivă a valorilor ; pentru el există o schemă antitetică : „sus" sau „jos". Situaţia originară nesigură cere compensarea pe tărîmul ireal al fanteziei şi la copil. Orgiile imaginaţiei, care permit evadarea într-un imperiu unde copilul domneşte netulburat, nu sînt suficiente, nu sînt utilizabile în lupta vieţii zilnice. Copilul se joacă, învaţă, trăieşte în raporturi sociale din ce în ce mai complicate. El trebuie să arunce o punte mai solidă spre viitor, „acolo" unde se află forţa, liniştea, realizarea. Copilul trebuie să-şi unifice printr-un criteriu sau model viaţa reală cu cea imaginară. De aici alegerea efectivă a unui model după care copilul se sileşte „să se modeleze" : tatăl, mama, prietenul mai mare, „eroul" din cărţi, filme sau ziare. Aceste modele întruchipează ştiinţa, putinţa, forţa totală

şi depinde de educaţie şi de împrejurări obiective ca modelul să-şi piardă elementul fictiv, transformîndu-se în pîrghie eficientă pentru realizarea modelului, cu care se contopeşte personalitatea reală.

Alegerea modelului este un pas pozitiv spre atacarea problemelor vieţii. Numai cînd modelul ales funcţionează doar în ceasurile de reverie, el reprezintă, ca şi poziţia agresivă a nevroticului, o desprindere sau renunţare la lupta cu viaţa, la procesul dur al „obiectivării". Nevroza, defineşte Adler, „este una din formele compensării pentru apărarea şi salvarea sentimentului superiorităţii". *Nevroza reprezintă renunţarea la învingerea reală a conflictului cu lumea.* Din perspectiva omului normal, nevroza apare ca o încercare ratată de eliberare de complexul inferiorităţii. Boala este provocată de bolnav, fiindcă este o supapă de salvare, o autoînşelare şi o pseudorealizare. Greutăţile terapeuticei psihiatrice provin din faptul paradoxal că bolnavul ţine la boala lui, care îi este necesară ca oxigenul. El ştie că vindecarea înseamnă reluarea luptei cu viaţa şi că psihiatrul este cel care urmează să-l arunce în focul acestei lupte, de la care a dezertat prin devierea nevrotică. Psihiatrul urmează tocmai să-l facă pe pacient conştient de necesitatea reluării luptei cu viaţa, a acceptării obiectivării, asupra sterilităţii liniei fictive, morbide, îndemnîndu-l la sublimarea setei de dominare fals orientată.

Caracterul izbitor al nevrozelor este egoismul, împotrivirea şi duşmănia faţă de ceilalţi, anihilarea tendinţei originare a sociabilităţii. Vindecarea nevroticului înseamnă a-l reda activităţii şi vieţii sociale. Caracterologia şi psihiatria devin astfel ştiinţe eminent practice, auxiliare, strict necesare pedagogiei şi politicii. Adler condamnă concepţia ereditară învechită şi pesimistă care afirmă că omul moşteneşte caracterul de la părinţi sau bunici [104]. Părinţii sau mediul, în general, pot provoca condiţii favorabile sau defavorabile învingerii stării de inferioritate sau subiectivităţii (care reprezintă aliajul dintre nesiguranţă şi setea de dominare). Prin felul cum reacţionează faţă de actele şi de dorinţele copilului, prin răsfăţ sau severitate exce-

[104] Cf. *Menschenkenntnis*, 1925, p. 16.

sivă, prin favorizarea sau persecutarea unora dintre copii, familia sau alţi factori educativi pot primejdui grav formarea justă a caracterului copilului. De aceea Adler preconizează educarea colectivă, care anihilează aceste primejdii de „subiectivizare" nefastă. Cei mai mulţi nevrotici sînt copiii cărora răsfăţul familiar le-a excitat şi intensificat sentimentul de dominaţie tiranică. „Copilul preferat" dă tipul clasic al nevropatului.

Aceasta ar fi expunerea sumară a unei teorii ample şi nuanţate[105]. Am neglijat zeci de amănunte care întregesc în mod necesar o teorie ştiinţifică pentru a scoate în relief doar trăsăturile de bază care interesează antropologia filozofică. Cititorul a regăsit, credem, în psihologia adleriană motive din Montaigne, La Rochefoucauld şi Nietzsche. Ideile psihologice ale acestor autori au devenit pentru Adler ipoteze *verificate experimental* şi curăţate critic de tezele morale pe care le exprimau aceşti precursori ca reprezentanţi ideologici ai epocii lor. Ceea ce se poate numi atitudine etică în doctrina lui Adler şi Künkel se află în directă opoziţie cu morala individualistă a lui Nietzsche. După ce decretează că rădăcina manifestărilor sufleteşti este „voinţa de putere", Nietzsche o ridică la rangul de valoare şi de imperativ suprem. După ce explică manifestările sufleteşti prin *dialectica* nesiguranţei şi învingerii ei, Adler arată, dimpotrivă, că voinţa de putere este doar *expresia rigidă, nevrotică* a omului care nu şi-a putut învinge subiectivitatea. La Adler, psihologia rămîne o ştiinţă obiectivă, pe care o întregeşte o pedagogie socială, menită să crească şi să educe individul pentru perfecta lui integrare în colectivitate.

Din păcate, sub influenţa ideologiei epocii în care s-a format (ideologie dominată de nietzscheanism), Adler a recurs totuşi la „voinţa de putere", pe care a identificat-o cu complexul de superioritate. Totodată, cele două categorii psihice autentice, superioritate-inferioritate, au fost subînţelese ca atitudini fatidice, alternative fatale în care trebuie să cadă un copil, atitudini care se prelungesc apoi toată viaţa în caracterul lui. Nici Adler n-a pu-

[105] Psihologia adleriană mai cuprinde o psihologie a dragostei, a religiei, a sexualităţii, a artei, a educaţiei etc.

tut evita exagerările tipice ale psihiatrismului : de a transpune în omul normal pozițiile nevrotice. De asemenea, Adler nu-și pune problema explicării originii sau naturii *sociale* a celor două tipuri de complexe. Obiecția fundamentală care i se poate aduce lui Adler este că el nu ține seama de imensul număr de indivizi a căror viață psihică *nu* este dinamizată de complexul superiorității sau al inferiorității, ci se definește ca o căutare a echilibrului, a homeostaziei, ca o expresie a procesului de integrare socială, de afirmare a eului la un nivel mediu în stil „pașnic", fără dramatismul inerent celor două tipuri extreme.

Dacă psihologii fenomenologi îi reproșează lui Adler că reduce varietatea stărilor și sentimentelor psihice la două [106], o psihologie liberă de postulatul „voinței de putere" trebuie să arate un lucru mai important : raporturile dintre eu și mediu fie la copil, fie la adult se desfășoară în primul rînd nu pentru „putere", ci pentru simpla existență, adaptare sau integrare existențială (evident, „adaptare" care implică lupta pentru valoric).

Și la Adler există tendința de a interpreta lumea prin prisma raporturilor familiale în care se află copilul. Dacă meritul lui Adler este de a fi atras atenția asupra importanței acestor raporturi (și mai ales asupra *efectelor* lor pentru formarea caracterului, deci pentru *întreaga* viață), nu se poate diminua importanța problemei adaptării, a răspunsurilor active la solicitările sociale. Că adaptarea aceasta poate fi trăită de către unii ca sentiment de securitate, triumf, chiar orgoliu, este foarte adevărat, dar neconcludent pentru imensa majoritate a „temperamentelor egale". La rîndul ei, societatea (și unele societăți într-un mod foarte marcat) moderează puternic și *egalează* atitudinile extreme ale tipului superior și inferior : pe primii îi pune în situația de „ascultare", celorlalți le creează condițiile unei satisfacții de sine prin faptul că apreciază ca pozitive și valabile activitățile cele mai simple. Societatea are forța de a insufla omului pînă și atitudinea față de sine însuși. În societăți diferite, complexul superiorității sau inferiorității ca-

[106] Ph. Lersch, *Der Aufbau des Charakters*, Berlin, 1942.

pătă un conţinut diferit, ba chiar sînt modelate, exacerbate sau diminuate, deoarece o „psihologie individuală" nu există independent de „psihologia socială". Această convingere se afirmă din ce în ce mai puternic în psihologia socială contemporană [107].

JUNG. Intenţia lui Jung a fost de a reflecta complexitatea *structurii* umane, ceea ce se vede nu atît din numele de „psihologie complexă" pe care l-a dat concepţiei lui, cît din felul în care a caracterizat omul ideal *(homo totus)*. Partea cea mai interesantă şi mai valabilă a concepţiei lui Jung ni se pare evidenţierea energică a cauzelor formării „complexelor", concepute ca grupe de reprezentări încărcate afectiv şi care acţionează în inconştient. Etiologia originii lui (a complexului) este aşa-numitul traumatism, un şoc emoţional etc., prin care o parte din psihic este detaşată. Cauza cea mai frecventă este conflictul moral, care este declanşat de aparenta imposibilitate de afirmare a fiinţei umane în întregul ei. În timp ce la nevrotic complexul vine în conflict acut cu restul personalităţii, la omul normal realizarea de sine *(Selbstverwirklichung)* semnifică ţinerea în echilibru a tuturor laturilor personalităţii. Din păcate, inconştientul capătă la Jung un caracter incognoscibil ; el se revelează doar prin *simboluri* şi *arhetipuri*. În acelaşi timp, Jung a fost influenţat de diferite doctrine mistice, care i-au apărut ca o confirmare a vederilor sale despre inconştient şi despre posibilitatea depăşirii contradicţiilor. Deşi el a recunoscut faptul că nu numai anii copilăriei ne explică personalitatea, ci şi anii maturităţii, în mitologie el n-a aplicat această idee, ci a interpretat-o doar ca ilustrare a luptei interne dintre conştient şi inconştient [108].

Teoria lui Jung despre arhetipuri şi inconştientul colectiv uită să clarifice izvoarele arhetipurilor înseşi. Dacă excludem ipoteza speculativă a unui fel de apriorism, geneza arhetipurilor nu poate fi căutată decît în experienţa de viaţă la originile omenirii.

---

[107] Vezi, de pildă, cartea sugestivă a lui Wright Mills şi Hans Gerth, *Character and social structure*, New York, Harcourt, 1953.

[108] C. G. Jung şi Ch. Kerenny, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1953.

7. PSIHOLOGIA CONFLICTULUI ŞI AFIRMAREA EULUI

Rezultatul cel mai însemnat al psihologiei abisale apare ca fiind acela al caracterizării dialectice a structurii umane : omul ca fiinţă conflictuală. Fireşte, nu putem cere teoriilor psihologice să-şi pună problema cauzelor social-istorice ale conflictelor interne, deşi psihologia abisală acordă astăzi din ce în ce mai multă atenţie factorului social, extern, în formarea nevrozelor. Dar numai analiza fenomenelor sociale ne explică de ce întreaga viaţă spirituală a societăţii în anumite perioade istorice capătă trăsăturile unei „problematici existenţiale", în care domină „conflictul existenţial". Aceste fenomene depăşesc însă cadrul psihologiei, de aceea urmează să fie analizate ulterior (partea a II-a, „Omul şi fiinţa").

Ar fi o gravă eroare să legăm noua imagine dialectică, conflictuală, a omului de o anumită doctrină psihologică, de aceea a psihologiei abisale. Atît psihologia motivaţiei, a copilului, cît şi psihologia experimentală, juridică, pedagogică etc., duc în cele din urmă la recunoaşterea contradicţiilor structurale şi a celor dintre psihic şi mediu. În ultimul timp au început să apară lucrări care, ţinînd seama de convergenţa rezultatelor acestor ramuri diferite ale psihologiei, încearcă să prezinte sintetic fenomenul conflictului ca o trăsătură fundamentală a psihicului uman. Pornind de la premisa unei „antropologii integrale", H. R. Lückert arată necesitatea unei psihologii dinamice a personalităţii, care, evidenţiind caracterul fundamental al conflictului în toate fenomenele psihice, vrea să urmărească în cele din urmă *mijloacele şi căile depăşirii sau rezolvării lui.* O astfel de psihologie realistă pleacă de la nevoi *(Bedürfnis)* ca de la pivotul ansamblului de comportamente şi atitudini umane. Motivaţia este înţeleasă ca aspect dinamic al nevoilor, al realizării lor. Neîmplinirea nevoilor şi fenomenele de compensare care intervin luminează sub un nou unghi situaţia de tensiune care se creează între om şi lume. Dar toate aceste situaţii — realizare sau nerealizare — nu se petrec numai în planul realităţii psihice, ci simultan în planul normativ. „Fenomenele motivaţiei, normării, frustraţiei şi

cele ale reducerii tensiunilor, căile şi modurile dominării vieţii, a situaţiilor fac parte din nucleul oricărei psihologii a personalităţii"[109].

Lückert arată de asemenea că specificul conflictelor umane iese în evidenţă dacă ţinem seama de deosebirea calitativă dintre raportul om-mediu şi animal-mediu. În acest sens, el critică îndreptăţit teoria biologului I. von Uexküll despre *Umwelt* (mediu), teorie care postulează un subiect lipsit de spontaneitate şi de capacitate de reacţie originală. Omul nu trăieşte într-o lume „dată" ca animalul, ci şi într-o lume creată, lumea social-culturală, care a devenit pentru el mult mai importantă decît mediul geografic.

Şi alţi psihologi contemporani de seamă, ca, de pildă, Erik Erikson, care s-a aplecat cu deosebire asupra problemelor copilului, scrie: „Omul, pentru ca să rămînă sănătos din punct de vedere psihic, trebuie să rezolve neîncetat conflictele, aşa cum trupul lui trebuie să lupte neîncetat împotriva descompunerii fizice"[110].

Concepţia despre om ca fiinţă conflictuală nu trebuie înţeleasă metafizic: nu este vorba de o structură antinomică eternă, imuabilă, un fel de blestem sau de păcat originar. Noua viziune despre structura conflictuală a omului are o bază biologică şi sociologică, nu metafizică.

Un conflict pe care psihologii nu-l cuprind în cîmpul analizei lor este *conflictul valorilor*, analizat în cadrul eticii fenomenologice a valorilor (Scheler şi N. Hartmann), dar şi el explicabil şi rezolvabil numai într-o viziune social-istorică.

Conflictele şi afirmarea eului. Reliefarea tuturor tipurilor de conflicte şi caracterizarea antropologică a omului pe baza conflictelor nu micşorează rolul spontaneităţii şi a capacităţii eului. Însuşi sentimentul *(Stimmung)* pe fondul căruia se desfăşoară conflictele este o stare generală de mobilizare a resurselor eului, de verificare a tuturor forţelor lui, care nu poate fi caracterizată doar

---

[109] H. R. Lückert, *Konflickt-Psychologie*, ed. a 4-a şi a 5-a, München-Basel, 1965, p. 13.

[110] E. Erikson, *Growth and Crise of the Healthy Personality*, in *Personality*, Penguin, Harmondworth, 1967.

la modul negativ. Eul nu asistă pasiv la ceea ce se petrece în el, ca un spectator față de o dramă pe scenă (drama altora deja trezește atenția nu numai din simpatie, ci și pentru că ne semnalează posibilitatea unei situații analoge, ne amintește riscurile existenței noastre proprii).

Conflictul extern sau intern stimulează vitalitatea eului și declanșează nevoia salvării, afirmării, luptei, victoriei. Lersch vorbește justificat despre „tonalitatea sentimentului vital" *(Klangfarbe des Lebensgefühls)*. O serie de psihiatri au evidențiat constanța unei medii între stările de bucurie și depresiune (Kretschmer, Sheldon, Schroeder etc.). Pfahler și Thomae caracterizează constanța sau starea de constanță drept o trăsătură antropologică fundamentală. Fără să se situeze pe poziții psihanalitice, Thomae arată că noțiunea de inhibiție implică puterea sau dominația eului [111]. Acest autor analizează fenomenul important al capacității de control sau de tărie a eului, arătînd că, deși noțiunea de „conducere" *(Steuerung)* a fost aplicată mai întîi de Ewald, ea joacă un rol important atît în teoriile „straturilor" personalității, ale structurii ierarhice (Lersch, Rothacker, N. Hartmann), cît și în cele de orientare abisală. După Erikson, gradul de tărie sau capacitatea de guvernare a eului se definitivează după încheierea primei copilării. Cattell a făcut cercetări speciale asupra „factorului C" (tăria eului), pe care l-a concretizat prin trăsăturile raportării la realitate și ale adaptării, dar și prin control și constanță. Din cercetările făcute de H. E. Jones asupra a 131 de persoane a reieșit că, dintre cei care suferiseră în copilărie de nesiguranță, majoritatea învinseseră această atitudine.

La astfel de cercetări și de analize psihologice trebuie adăugate importante fenomene de ordin sociologic și etic. Dezmințind viziunea lui Jaspers, orice activitate aprobată de societate se traduce cel mai adesea printr-o stare de moderare sau calmare a stărilor de încordare sau „sfîșiere". La aceasta contribuie și faptul că eul ia cunoștință

---

111 *Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie*, Göttingen, 1960, p. 324.

de faptul că trăirea conflictelor, în ciuda deosebirilor de grade, este general-umană. Conştiinţa generalităţii condiţiei umane nu mai contează decît atunci cînd conflictele, prin catastrofe singulare, capătă relief dramatic sau cînd există predispoziţii de amplificare neurotică.

În al doilea rînd, ni se pare că este deosebit de important să valorizăm situaţia eului normal faţă de neurotic. Dacă, după cum s-a văzut, psihiatria modernă a ajuns să stabilească o corelaţie fundamentală între *inadaptare* şi *nevroză* (şcolile franceză, germană, americană şi sovietică), dacă Dollard consideră nevroza drept „abatere de la o normă culturală determinantă", atunci adaptarea la aceste norme sau confirmarea lor nu poate să nu fie apreciată ca o stare de echilibru şi de afirmare a eului. O stare labilă, în zigzag, dar totuşi o stare care contracarează urmările nocive ale trăirii conflictelor, contribuie la crearea sentimentului sau stării de unitate, constanţă, rezistenţă, într-un cuvînt la *afirmarea* eului.

În probleme diferite şi avînd concepţii diferite, psihologi şi psihiatri au ajuns la constatarea acelei stări sau sentiment al vitalităţii, tonusului etc., care, deşi este vag, nu este mai puţin important pentru viaţa psihică şi caracterizarea antropologică.

Le Senne sistematizează varietatea însuşirilor psihice sub trei trăsături, dintre care una este activitatea, celelalte două emoţionalitatea şi perseverenţa. În lista celor 14 funcţii fundamentale ale personalităţii, A. Gehlen pune în frunte „energia vitală" şi „capacitatea vitală de adaptare sau de împotrivire". Ewald denumeşte izvorul nespecific de energie *biotonus,* Hippius şi Wellek vorbesc despre „vitalitate", iar Klagges despre *Antrieb* ca moment dinamic hotărîtor, manifest în toate fenomenele motrice, senzorice sau asociative.

Vitalitatea, „biosfera", joacă un rol important şi într-o teorie a personalităţii ca cea a lui W. Stern sau în teoria mai nouă a lui Wellek, pentru care vitalitatea este o „regiune" *(Bereich)* deasupra căreia se etajează impulsul, sentimentul, fantezia etc. Toate aceste teorii au valoarea indiscutabilă a relevării importanţei structurale a „regiunii" sau „stratului" vital, biologic, energetic, după cum arată cel mai clar „teoria straturilor personalităţii".

Aceste teorii nu se ocupă însă decît doar tangenţial de efectele sau de consecinţele energiei vitale pentru dinamica generală a eului, pentru problema echilibrului şi adaptării.

CONCEPTUL „COMPETENŢEI". Printre psihologii contemporani care se străduiesc să echilibreze tendinţele psihoanalitice prin relevarea altor fenomene decît instinctul se află şi R. W. White, care a reliefat în chip luminos importanţa „competenţei". Fără s-o spună, R. W. White face parte din acei psihologi care au în vedere în primul rînd, sau ca fenomen de bază, omul normal în activitatea lui socială, iar nu nevroticul. Relevînd el însuşi meritul istoric al teoriei freudiene a stadiilor psihosexuale, care a introdus ordine într-o masă de fapte, White arată însă că chiar o serie de psihanalişti (Horney, Thompson şi Fromm) au cerut relevarea relaţiilor sociale dintre părinţi şi copii, punînd un accent special pe fenomenul securităţii şi anxietăţii. Erikson a insistat asupra cauzelor care punctează evoluţia psihicului infantil, crize care izvorăsc din cerinţele succesive ale părinţilor ca reprezentanţi ai societăţii sau culturii. „Modelul libidoului este astfel deplasat în favoarea unui model interpersonal" [112]. În psihiatrie, Sullivan a fost cel care a făcut cele mai rodnice eforturi în utilizarea modelului interpersonal.

White consideră că efortul în această direcţie nu-i suficient, că este necesară dobîndirea unui alt orizont, cu totul în altă direcţie: modelul competenţei degajat din lucrările în domeniul psihologiei animale, psihologiei copilului, psihologiei personalităţii şi psihopatologiei. White se consideră apropiat de orientările pe care le reprezintă Erikson şi Heinz Hartmann, care au depăşit învăţătura lui Freud.

„Competenţă" are sensul capacităţii organismului, *recte* a psihicului, de a face faţă mediului înconjurător în aşa chip, încît să-i asigure nu numai existenţa, ci şi creşterea şi progresul. Teoriile care păstrează impulsul *(drive)* ca

---

[112] R. W. White, *Competence and the Psychosexual Stages of Development* („Nebraska Symposium of Motivation", 1960), reprodus în *Personality*, p. 143.

pivot motivațional văd *numai* reducerea tensiunii, acoperirea deficitelor, împlinirea sau suplinirea lipsurilor, restabilirea echilibrului. Importanța acestui concept al reducerii tensiunii este indiscutabilă. Dar este el oare suficient pentru a ne explica varietatea și specificul dezvoltării psihice ?

Și alți psihologi, liberi de orice teorie preconcepută, fac astăzi loc în manuale și tratate motivației nelegate de reducerea tensiunii, de satisfacerea unor instincte precise. Apar astfel ca „motive" activitatea, manipularea și investigarea, studiate și recunoscute la copii mici și la animale. Woodworth, de pildă, a dat o teorie a primatului comportamentului *(behavior primacy)*, pe care o opune primatului nevoilor. După el, organismul trebuie să fie activ față de mediu, ceea ce ar explica mai lesne activități cum sînt jocul, curiozitatea etc., care nu satisfac nevoi organice. Hill (1956) a făcut experiențe pe animale care dovedesc că ele au nevoie de activitate ca atare, fără nici o „răsplată". Herlow și Meyer (1950) au demonstrat prin experiențe pe maimuțe că activitatea ia forma manipulării, fără să aștepte o recompensă (hrană etc.), iar Butler (1953) a arătat, tot pe animale, puterea curiozității. Psihologii sovietici (Sokolov, 1963) au dat o atenție deosebită reacției de orientare : cînd apare un stimul nou, organismul reacționează prin schimbarea poziției, reacție care se atenuează pe măsura repetării stimulului la intervale de cîteva secunde sau minute. Berlyne și Slater (1957) au evidențiat tendințe de explorare locomotorie : într-un loc nou, animalul se învîrtește cercetînd mediul, pentru că este nou sau mai complex (Walker, 1964). Piaget a evidențiat comportamentul investigării ca o trăsătură a evoluției psihice a copilului. Lipsa de activitate, limitarea posibilității explorării, investigării, monotonia etc. produc o stare care nu se poate explica altfel decît printr-o lipsă sau nevoie de activitate.

Rezumînd concluziile asupra cercetărilor menționate mai sus, autorii unei lucrări care se distinge prin obiectivitate și comprehensiune scriu : „O serie de motive fundamentale (fundamentale în sensul că au fost găsite larg

răspîndite în lumea animală și recent în viața copilului) n-au corelate fiziologice specifice..." [113].

R. W. White propune ca activitatea, manipularea și explorarea (la om) să fie considerate ca aspecte ale competenței, determinate, la rîndul lor, de motivul general al *acționării asupra mediului (the production of effects upon the environment)*. Copilul are curînd *experiența eficienței* actelor sau acțiunilor lui asupra mediului. Nevoia de acționare este un motiv neurogenic, iar nu fiziologic, visceral ; el ar putea fi descris ca ceea ce „dorește sau simte nevoie" sistemul senzorioneuromuscular, cînd nu este preocupat de atingerea sau realizarea homeostaziei.

Nevoia de acționare, se explică White, nu trebuie să fie concepută neapărat ca autonomă sau venind în conflict cu impulsurile. Adesea această nevoie de acționare poate fi mobilizată în strînsă conexiune cu necesitățile omului. Dar mai semnificativ este că această nevoie se poate integra în configurații mai complexe, în care domină motive pur psihice sau spirituale. Trăirea subiectivă a competenței, a eficienței acționării asupra obiectelor, oamenilor, creația etc. însoțește o largă varietate de acțiuni și experiențe ; ea se întrețese din experiența reușitelor și nereușitelor individuale. White subliniază că cea mai însemnată competență este desfășurată în mediul social.

Acest autor se întîlnește cu Erikson în reliefarea rolului eului în dezvoltarea infantilă și a însemnătății confruntării copilului cu mediul social, deși lui White îi repugnă faptul că Erikson nu s-a degajat suficient de prototipul libidinal propus de psihanaliza ortodoxă. Înăuntrul schemei freudiene, această degajare are premise de-abia în „stadiul genital final", cînd se admite începutul funcționării controlului exercitat de către eu. Pentru White, un loc special îl ocupă activitatea adolescentului, neglijată de psihanaliza ortodoxă, activitate sau „simț al industriei" (Erikson) care reprezintă altă sferă decît cea erotică sau sfera relațiilor interpersonale.

---

[113] E. R. Hilgard și R. Atkinson, *Introduction to Psychology*, ed. a 4-a, 1967, p. 137.

White atinge prin conceptul „competenţei" (acţionării) două categorii de bază ale psihologiei şi filozofiei marxiste : *praxisul* şi *munca*. Căci, afirmă White, dacă modelul erotic mai are o oarecare contingenţă cu inspiraţia, creaţia artistică etc. şi alte activităţi temporare, el nu mai are nici una „cu ceea ce-i serios, stabil, durabil în viaţa umană, cu domeniul pe care aş încerca să-l desemnez prin muncă. Aici se află sfera în care eul trebuie totdeauna să ţină strîns cîrma".

8. EU, OBIECTIVARE, PERSONALITATE

Psihologia fenomenologică află în *actele libere* acel element specific care caracterizează viaţa sufletească umană. Analiza fenomenologică reliefează libertatea ca un dat psihic, ca o trăsătură „esenţială", pe care o relevă şi psihologia comparată. Spre deosebire de mişcările sufleteşti involuntare, care pornesc de la eu spre obiecte fără ca ele să fie determinate de eu, deşi eul este activ, actele libere izvorăsc din propria determinare a eului. În aceste acte, activitatea eului se realizează nu ca un proces al naturii, care vine de undeva şi trece ca un val prin eu, ci „de la" şi „prin" eu. Eul se dezvăluie ca stăpîn în actele de *autodeterminare*, deşi puterea lui asupra lumii exterioare este adesea variat limitată.

Ca eu liber, eul nu mai este un centru prin care se perindă mişcările sufleteşti, ci a devenit „persoană" sau personalitate. Eul poate acţiona asupra tuturor mişcărilor sufleteşti tranzitive sau reflexive ; tot el este acela care stă la baza mişcărilor practice, acţionale. Fără conştiinţa libertăţii, eul n-ar resimţi imperativul criteriilor şi ţelurilor etice, care nu se impun decît atunci cînd există o libertate a conştiinţei [114].

Analiza fenomenologică a libertăţii duce în cele din urmă la depăşirea planului psihic ; libertatea ca dat psihic nu poate fi definită decît prin corelaţia cu valorile şi cu criteriile etice, deci la conexarea şi la interferenţa

---

[114] A. Pfänder, *Die Seele*, Halle, 1933, p. 68.

planurilor psihic şi etic. Poziţia „izolării" fenomenologice nu poate fi deci menţinută, căci definirea libertăţii cere depăşirea, anularea izolării poziţionale şi stabilirea unei relaţii dialectice.

Deşi analiza fenomenologică ignorează istoria concretă a psihicului, interacţiunile cu mediul şi contradicţiile interne, structurale, ale persoanei, evidenţierea fenomenului libertăţii se înscrie cu o binevenită replică, asemenea celor ce accentuează rolul activităţii, muncii şi normalităţii, împotriva exagerărilor şi extrapolărilor provocate de descoperirea inconştientului.

Pfänder nu pune însă întrebarea : cum se poate explica această curioasă influenţare a ceea ce-i involuntar şi inconştient ? Prin ce explicaţie putem stabili o legătură între criterii etice şi inconştient ? Cum se poate acoperi spaţiul dintre aceste două planuri atît de diferite ?

Întrebările acestea nu stau însă izolate, ele nu constituie o zonă problematică fragmentară, ci se integrează într-o problemă amplă : *aceea a relaţiilor dialectice dintre conştient* şi *inconştient*. Bineînţeles că firul conducător al luminării relaţiilor dintre conştient şi inconştient nu poate fi cel intelectualist ; primatul conştiinţei asupra inconştientului ca postulat intelectualist şi-a trăit traiul.

Descoperirea inconştientului la sfîrşitul veacului trecut s-a realizat pe baza unor bogate observaţii de fapte, teoriile venind mai în urmă. Psihologia inconştientului a contribuit la capitolele privind structura şi situaţia unei antropologii globale dialectice. Dar teme de lucru au mai rămas destule. Una dintre ele ar fi următoarea : prin ascuţirea contradicţiilor dintre conştient şi inconştient s-a reliefat rolul determinant al pornirilor sau impulsurilor, tendinţelor inconştiente ; sfera conştiinţei a fost progresiv micşorată, rolul ei redus, dependenţa ei subliniată. Rezultatul general a fost dependenţa conştiinţei. În perspectiva dialectică rămîne de cercetat însă şi *reacţia* conştiinţei faţă de elementele constitutive psihice inconştiente (instincte, automatisme etc.).

Libertatea conştiinţei, lupta pentru sens, pentru creşterea şi dezvoltarea persoanei nu fac parte integrantă din structura şi situaţia persoanei ? Libertatea şi cerinţa

axiologică, în general, nu este şi ea un dat? Analiza fenomenologică, în ciuda carenţelor ei explicative, are meritul de a sugera ideea că libertatea nu poate fi smulsă din textura fiinţei noastre. Mai mult: eul liber activează asupra elementelor psihice inconştiente. Seria manifestărilor psihice inconştiente nu relevă numai rolul imens al inconştientului autonom, ci şi influenţarea inconştientului de către conştiinţă. Această influenţă este detectabilă în orice act, gest, în stilul „personal", în faptul că întreaga viaţă psihică relevă prezenţa *unui plan conştient general al eului, al conştiinţei,* chiar dacă l-a preluat ca reacţie inconştientă, cristalizată în anii copilăriei. Nevoia afirmării de sine, alegerea unui model, setea de activitate, fie că sînt trăite ca „revanşă" faţă de mediu, fie că sînt expresii ale integrării unui psihic infantil echilibrat, sînt preluate la nivelul conştiinţei. Stilul de viaţă, de la stratul intelectual pînă la expresia fizionomică, este un stil *individual,* care se formează inconştient într-o anume constelaţie de viaţă, dar devine finalitate autonomă a caracterului. (Căci caracterul nu este numai determinat de structură şi de situaţie; el este şi răspuns, atitudine, autoplăsmuire). Prin reacţia şi autonomia progresivă a conştiinţei devin solidare actele conştiente cu cele inconştiente: ele apar ca desfăşurîndu-se într-un plan unic, în care se anulează imaginea unui conflict permanent între conştient şi inconştient; avem în faţă transformarea lui într-o „răfuială" cu victorii alternative, pe o tramă finalistă prospectată în linii mari de conştiinţa care „s-a luat în mîini".

Există deci o rădăcină sau atitudine existenţială primară care face legătura între conştient şi inconştient, o finalitate a caracterului care cere anularea diferenţelor schematice conştient-inconştient, deşi actele rămîn conştiente sau inconştiente. Actele acestea, deosebite prin *originea* lor, *converg* totuşi într-un plan unic, într-o *direcţie unificată.*

În fiinţa noastră, trecutul este totdeauna prezent, căci stilul vieţii noastre, caracterul şi manifestările lui, dispoziţiile momentane sau deciziile grave, toate se integrează în axa finalistă a eului nostru. Nu putem concepe viaţa sufletească ca un perete care să despartă trecutul de clipa

sau de situaţia actuală, după cum nu putem considera în mod abstract un curent „neutral" al conştiinţei, abstractizat din curentul îndreptat *practic* asupra mediului. Astfel de pereţi nu există în viaţa sufletească, ei n-au fost şi nu pot fi imaginaţi decît pentru comoditatea observaţiei şi analizei. Însă în momentul cînd trebuie să dăm definiţia caracterului, stărilor şi actelor noastre trebuie să revenim la considerarea obiectivă şi totală a tuturor interacţiunilor din care este ţesută viaţa sufletească.

La concluzii similare ajung cei care reliefează importanţa eului şi a motivaţiei. E. R. Hilgard, de pildă, scrie că prima ipoteză pentru a demonstra *the inferred self* (eul obţinut prin inducţie, din observarea actelor) este aceea a *continuităţii modelului motivaţional.* „Aceasta înseamnă că organizarea motivelor şi atitudinilor care sînt centrale pentru eu (sau sine) persistă şi poate fi recunoscută şi cînd persoana creşte în vîrstă. Reacţiile la situaţiile prezente sînt coerente, ca şi reacţiile la situaţiile trecute. Pentru cei care preferă conceptul de obişnuinţă *(habit)*, sinele indus poate fi conceput ca un *pattern* al obişnuinţelor şi atitudinilor persistente. Organizarea sau structura implicată în ele este învăţată şi, ca orice structură a obişnuinţei, ea aduce semnele trecutului în prezent. Cînd scopuri noi le înlocuiesc pe cele vechi, există o continuitate cu trecutul prin căile prin care au fost selectate scopurile şi prin căile prin care a fost obţinută răsplata"[115].

Prin dimensiunea „interiorităţii" sau subiectivităţii, faptele sufleteşti se deosebesc net de faptele biologice. Noţiunea „sinelui" a pătruns din ce în ce mai viguros în psihologia americană în ultimele trei decenii, deci chiar pe terenul unde behaviorismul s-a născut şi a repurtat cele mai mari triumfuri. „Faptul că sinele a fost readmis cu bună reputaţie în ultimii ani în psihologie dovedeşte supleţea noastră conceptuală", scria Allport în 1962. Noţiunea de adaptare sau homeostazie a trebuit să se alieze cu noţiunea sinelui. Căci, după cum observă C. R. Rogers, „cînd toate chipurile în care individul se per-

[115] E. R. Hilgard, *Human Motives and the Concept of the Self*, în *Personality*, Penguin, Harmond Worth, 1967, p. 225.

cepe pe sine însuşi — toate perceperile calităţilor, aptitudinilor, impulsurile şi toate perceperile de sine în raport cu ceilalţi — sînt acceptate într-un concept de sine organizat conştient, atunci această realizare este însoţită de sentimentul confortului şi liberării de tensiune, ceea ce-i trăit ca adaptare psihică"[116]. „Definiţia adaptării — scrie el mai departe — este mai curînd o chestiune internă decît dependentă de realitatea externă". Rogers arată că atît în experienţa de laborator, cît şi în clinică s-a dovedit că schimbările în perceperea de sine *(perception of the self)* atrag schimbări de comportament. Dacă pacientul reuşeşte să-şi reorganizeze cîmpul percepţiei, inclusiv chipul în care se percepe pe sine, el este pe calea vindecării, a restabilirii echilibrului psihic general. O concluzie generală care depăşeşte cadrul clinic, terapeutic este că nu numai comportamentul sau raportul dintre mediu şi om este obiectul psihologiei, ci şi chipul în care sinele modifică comportamentul sau „persoana şi lumea ei ca *văzută de către persoana însăşi*".

Ceea ce ne interesează în problema de faţă este relevarea faptului că adaptarea nu anulează, dar face să devină *secundar* conflictul primar absolut dintre conştient şi inconştient şi că ea dezvăluie în acelaşi timp temeiul influenţărilor pe care le suferă inconştientul din partea conştiinţei. *Conştiinţa are putere de reacţie faţă de inconştient.* Autonomia conştiinţei nu este, fireşte, absolută şi nu se manifestă numai prin faptul libertăţii în sens spinozian, intelectualist. Libertatea nu este doar „necesitate înţeleasă". Uneori omul poate înţelege foarte bine că motivaţia lui nu-i acceptabilă, se poate blama singur şi totuşi nu-şi poate învinge ticurile, obişnuinţele, automatismele, impulsurile etc. Pentru ca să poată birui, conştiinţa nu se poate bizui numai pe „înţelegere". Rezolvarea vine din regiuni mai adînci. Necesitatea reacţiei conştiinţei izvorăşte din nevoia de echilibru şi securitate, de adaptare biopsihică şi socioculturală. Reacţia şi autonomia psihică a conştiinţei are drept punct de plecare fundalul biologic şi fundalul social. Analiza genetică

---

[116] C. R. Rogers, *Some Observations of the Organization of Personality* (în *Personality*, op. cit., p. 113—114).

a reacției și autonomiei conștiinței ne întoarce deci la punctul de plecare unde se află substratul organic și structurile sociale. Prin stabilirea acestor cadre fundamentale înțelegem schema generală a relațiilor dialectice dintre conștient și inconștient, posibilitatea acțiunilor și interacțiunilor dintre conștient și inconștient.

Concepția existențialistă a unui Jaspers, la care „sfîșierea" (conflictul) capătă rangul unei definiții, este o extrapolare ideologică. Conflictul intern, structural, există, dar chiar conflictul însuși poate fi mînuit printr-un efort de voință, prin modelele educaționale spre obiectivare.

După cum am încercat să arătăm, psihologia modernă a dezvăluit în om virtualități deschise spre atitudini contradictorii, dar nu obligatoriu antitetice : spre trăirea inadaptării, conflictului, dar și spre realizarea adaptării sensului, obiectivării. Aceste trăiri, atitudini uneori fundamentale, cristalizate în tipuri caracterologice, nu se desfășoară însă în stil monadic, ca sub cupola de sticlă din laborator ; chiar psihiatria ține astăzi din ce în ce mai mult seama de factorul social (mediu, norme, modele etc.).

Din cauza dublului plan în care trăim — individual, interior, și exterior, social-istoric, din faptul că condiționarea social-istorică se dezvăluie ca fundamentală, determinînd probleme, conflicte, dar și prilej de afirmare și de obiectivare a personalității, psihicul se vădește a fi pasta pe care o modelează istoria și etosul. De aceea de la nivelul psihologic trebuie să trecem la nivelul spiritual, unde se manifestă cele două raporturi fundamentale care se întrepătrund : omul și ființa, omul și valorile. Aceste două raporturi se dovedesc a fi două orizonturi, existențial și axiologic, pe care existențialismul și axiologismul au încercat să le desfacă și să le opună : existențialismul nu vede decît problematica existențială, axiologii idealiști nu vor să știe decît de problematica valorilor.

Dialectica valorii, fie văzută „dinăuntru", din unghiul trăirii subiective, fie văzută „din afară", din unghiul trăirii sociale, nu îngăduie o desfacere decît ca operație pur teoretică, analitică a ceea ce în realitate este o *împletire și interacțiune indestructibilă.* Analitic putem deosebi nevoia de răsplată, mijlocul de scop, anxietatea de securitate,

trăirea conflictului de liniştirea homeostazică. Analitic putem deosebi necesităţile luptei politice de valorile etice, estetice şi teoretice, sarcinile urgente de marile perspective spirituale. Dar, în realitate, cele două „puteri" — pentru a vorbi în limbaj mitic despre existenţă şi valoare — sînt ca două manifestări gemene ale aceluiaşi fenomen originar.

De la nivelul psihologic „urcăm" spre nivelul existenţial şi axiologic, de la subiectiv trecem la obiectiv. Căci, oricîtă *analogie* — dar numai analogie — ar arăta la prima vedere soluţiile existenţiale şi cele inexistenţiale cu atitudinile psihice ale adaptării şi inadaptării, prin faptul că ele se petrec la *nivelul obiectivării*, se înfăţişează ca *soluţii de viaţă* ale problemei existenţei şi valorii, valabile nu pentru un individ, ci pentru toţi oamenii aceleiaşi epoci, avînd patosul definitivului, fundamentalului şi eternului. Acum nu mai este vorba de o iluzionare sau criză, de un conflict sau anxietate personală, de o ficţiune sau model care îmi serveşte mie sau altuia, ci de soluţii care se înfăţişează cu prestigiul imperios al valabilităţii valorilor. De aceea şi terminologia categorială este filozofică, existenţială şi axiologică, contopind în aceleaşi categorii concepte şi atitudini, trăiri concrete şi analiză abstractă.

Cînd etosul unei întregi epoci se exprimă prin stoici, prin Schopenhauer, Pascal sau existenţialism, atunci este evident că ne aflăm în faţa unui fenomen spiritual obiectiv, a unei atitudini care păstrează doar o analogie cu mecanismele şi cu dialectica psihicului subiectiv, trăind inadaptarea şi soluţia autistă. Iar această inadaptare sau inacceptare existenţială se cristalizează într-o concepţie despre lume şi se afirmă cu patima unui crez axiologic. În timp ce soluţia psihică — normală sau neurotică — este strict individuală, luînd fel de fel de înfăţişări, îmbinări, grade etc., soluţiile existenţiale şi axiologice se impun ca generale şi obiective, asimilabile, exercitînd fascinaţia modelului, idealului sau sensului vieţii.

După cum am încercat să arătăm, psihicul are o structură, dar ea este ininteligibilă dacă nu o vedem în devenire sau situaţie, fie concret-individuală, fie socială. Sfera interioară dispune de o relativă autonomie şi im-

permeabilitate, mai ales dacă ne gîndim la stările, situațiile, tensiunile și soluțiile care sînt declanșate din stratul fiziologic. În al doilea rînd, psihologic vorbind, istoria concretă a fiecăruia este individuală, autobiografică.

În planul existențial și axiologic, factorul social-istoric este cel care intervine hotărîtor, analogic vorbind, cu puterea impulsurilor și a nevoilor organice, dar avînd prestanța impunătoare a fenomenelor supraindividuale. Valorile pe care le determină necesitatea social-istorică sînt nu numai mai „înalte" decît valorile individuale, dar se bucură și de o perenitate pe care nu o pot avea soluțiile sau valorile pe care le îmbrățișăm succesiv după vîrstă, statut social, perioade de criză sau de progres în viața noastră psihică.

Noua coordonată istorică apărută în planul obiectiv, în orizontul existențial și axiologic, ne cere o altă cunoaștere și valorizare, de fapt o obiectivitate sau înțelegere istorică pe care nu o întîlnim în planul psihologic. Formele subiectivității, fie amorul-propriu, mecanisme defensive, anxietate morbidă sau orice tip de psihoză sau nevroză, psihiatrul le consideră negative din perspectiva unică a adaptării, echilibrului și homeostaziei. Inacceptarea existențială însă, cristalizată în doctrine etice negativiste, cere o înțelegere istorică-spirituală, o încadrare tipologică, dar și o judecată de valoare din perspectiva acceptării existenței cu contradicțiile ei, cu împletirea de sens și de nonsens. Acceptarea dialecticii necesității este pentru noi unica șansă de realizare axiologică.

Studierea atentă a problemei eului, a individualității psihice, este considerată azi de către mulți psihologi, marxiști și nemarxiști, drept una dintre problemele de perspectivă. „Studiul deosebirilor individuale dintre oameni constituie una din cele mai importante sarcini ale psihologiei. Importanța acestei sarcini a devenit evidentă din momentul în care psihologia și-a fixat țelul de a deveni o știință utilă. Din categoria deosebirilor individuale fac parte, bineînțeles, și variațiile individuale ale bagajului de cunoștințe, ale priceperilor și deprinderilor. De obicei însă, cînd se pune problema deosebirilor individuale, avem în vedere deosebiri din sfera altor însușiri. Despre ele se vorbește în manualele de psihologie la capitolele consa-

crate temperamentului, caracterului, aptitudinilor. De obicei, aceste capitole sînt dintre cele mai sărace în conţinut, cuprind puţine legi stabilite ştiinţific, şi tocmai de aceea ele sînt destul de puţin utile, deşi conţinutul lor se axează pe probleme de viaţă importante" [117].

Pentru a stabili deosebirile psihologice individuale trebuie mers pe calea metodologiei obiective, fie că se porneşte de la „tipuri psihologice" obţinute inductiv (V. N. Measişcev şi A. G. Kovalev), fie că se iau ca bază de plecare noţiunile fiziologice ale însuşirilor tipologice ale sistemului nervos descoperite de Pavlov (Teplov). Această a doua concepţie consideră că nu este necesară transpunerea mecanică a celor „patru tipuri" în studiul deosebirilor individuale.

Pavlov însuşi arată că „modul de comportare" sau „activitatea nervoasă manifestă" este rezultatul „contopirii trăsăturilor tipului cu variaţiile determinate de mediul extern". Psihologul trebuie deci să extragă din această contopire însuşirile sistemului nervos. Dar el nu se poate mulţumi cu descrierea-catalog a particularităţilor individuale, ci trebuie să explice originea lor şi totodată să afle mijloacele tratării individuale ale copilului sau adultului.

Pentru psihologia materialistă, calea de cercetare nu poate fi decît de la fiziologic la psihologic, fără să excludă folosirea critică a unor teste, a observaţiei sau a introspecţiei. Însuşirile sistemului nervos constituie, fără îndoială, baza materială a deosebirilor individuale atît în explicarea caracterului, cît şi a aptitudinilor. Psihologul vrea să afle baza fiziologică a însuşirilor, a manifestărilor psihologice ale fiecărei însuşiri în parte, ca şi a combinaţiilor de însuşiri care constituie „tipurile de sistem nervos", baza a ceea ce se poate numi tipuri psihologice.

Mi se pare pozitiv faptul că Teplov, plecînd de la studiul parametrului forţă-slăbiciune pentru descoperirea însuşirilor tipologice ale sistemului nervos, dă acestor noţiuni o interpretare dialectică. „Slăbiciunea" şi „inerţia" nu sînt considerate ca noţiuni avînd un conţinut negativ.

---

[117] B. M. Teplov. *Cercetarea însuşirilor sistemului nervos ca mod de studiere a deosebirilor psihologice individuale*, în *Psihologia în U.R.S.S.*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1963, p. 379.

„Presupunem că slăbiciunea, ca şi inerţia sistemului nervos, este o însuşire avînd atît laturi pozitive, cît şi negative"[118]. Aceasta înseamnă excluderea concepţiei care consideră însuşirile, caracterul şi personalitatea ca predestinate, omul apărînd ca o monadă al cărei destin imuabil zace în structura dată, pe care nu o pot modifica factori externi. „Forţa şi mobilitatea sînt însuşiri ale sistemului nervos. Aceasta înseamnă că în cursul dezvoltării pot să apară, în condiţii de viaţă şi de educaţie diferite, diferite trăsături psihologice ale personalităţii"[119].

Cercetarea psihologică experimentală se întregeşte cu analiza trăirilor, stărilor, simţirilor eului ca reflectare, acţionare şi reacţie faţă de mediul social.

Faţă de planul biologic şi social, în care domină ceea ce oamenii au *comun* între ei, viaţa sufletească este regnul individualităţii, al unicităţii, dar al unei individualităţi care fie că poate merge pînă la aberaţie patologică, fie că se poate îndrepta spre obiectivare spirituală, eul depăşindu-se în personalitate.

În perspectiva biologică, omul se diferenţiază de animal ca specie. Dar în planul psihologic, etajat deasupra celui biologic, omul este animalul care „îl desprinde totdeauna pe semenul său ca pe un obiect deosebit de restul mediului"[120], îl individualizează şi se individualizează.

Psihologii care au pornit de la realitatea eului au subliniat faptul că individualizarea semenilor săi este determinată la om de mediul social, deoarece acesta nu se reduce la forţe anonime, cum se înfăţişează mediul natural. În lumea oamenilor este necesară fixarea individualităţii celorlalţi, iar faptele lor nu se pot preîntîmpina prin reacţiuni tipice. De aceea, conchide Motru, „dacă omul ar avea în zestrea sa organică numai instincte, ar fi foarte slab, oricît de iscusit plămădite i-ar fi instinctele... Faptele individului au într-însele totdeauna ceva nou, ceva la care nu se poate răspunde prin instincte"[121].

---

[118] *Op. cit.*, p. 390.
[119] *Op. cit.*, p. 391.
[120] C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, 1928, p. 66.
[121] *Ibid.*

Saltul calitativ de la instinct la conştiinţă, descris odinioară de către filozofii idealişti în termeni ditirambici care izvorau dintr-o interpretare metafizică a conştiinţei, a devenit explicabil în termeni riguroşi din momentul în care omul a fost plasat în dublul cadru al mediului natural şi social. Fără să degenereze în interpretare biologistă sau sociologizantă, explicaţia materialistă poate să arate rădăcinile modeste, naturale ale conştiinţei, lăsînd totodată loc pentru aprecieri, oricît de entuziaste, asupra funcţiei şi creaţiilor ei. Omul contemporan se poate analiza cu luciditate, îşi poate plimba nestînjenit privirile asupra străfundurilor sale biologice, asupra zonelor sale obscure, fără ca aceasta să-i micşoreze cumva bucuria de ceea ce este şi poate să realizeze. Singura poziţie pe deplin obiectivă a omului faţă de sine însuşi constă în a-şi accepta originile general-biologice şi a-şi reliefa totodată *novum*-ul psihic şi spiritual. Nu *originea* biologică a vieţii sufleteşti, a eului, nu *existenţa* instinctelor, a inconştientului, a subiectivităţii etc. ca atare sînt hotărîtoare pentru bilanţul global antropologic, ci *rolul* lor, faptul dacă ele pot fi transformate în pîrghii ale vieţii sufleteşti, dacă pot fi „supraetajate" şi integrate ca mijloace de către conştiinţă, voinţă sau etos. La o astfel de concluzie ajung psihiatrii contemporani care nu sînt subjugaţi de teorii schematice : „Este limpede că *funcţiile psihice de bază* care se înrădăcinează în organizarea somatică sînt în fiece clipă integrate în cicluri de activitate mai vastă şi într-o funcţionare mai globală a vieţii psihice"[122].

Această integrare nu se face sub semnul *eliminării* instinctelor, pulsiunilor, tensiunilor afective ; ea nu reprezintă o dominaţie exclusivistă a raţiunii, o eradicare a inconştientului. Viaţa psihică nu poate fi concepută antitetic : raţional *sau* iraţional. Conştiinţa nu se reduce la intelect, funcţiile psihice nu se decupează în compartimente. „În fiece clipă a existenţei noastre, afectivitatea colorează cu tonalităţile sale *holotimice* (umoare, sentimente vitale) şi organizează ceea ce trăieşte conştiinţa

---

[122] Henri Ey, P. Bernard şi Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson, 1960, p. 28—29.

(le vécu) după tendinţele ei *catatimice* (sentimente diferenţiate, complexe afective)"[123]. A recunoaşte însă faptul că conştiinţa are rădăcini somatice, că ea se scaldă în stări afective, că eul păstrează tendinţe *practice* de adaptare, că el trăieşte afirmarea de sine în contrast cu tot ceea ce îl ameninţă şi că subiectivitatea rămîne o constantă a vieţii psihice nu infirmă ponderea vieţii sociale, a realităţii obiective şi a sistemului de valori obiective spre care tinde persoana.

Psihologia modernă are o puternică trăsătură genetică şi nu numai la Piaget sau Wallon. Dar experienţa infantilă, deşi nu dispare — pentru că nu este „înlocuită" mecanic de noile experienţe ale adolescentului şi ale adultului —, este integrată şi depăşită în evoluţia psihică normală. Greşeala psihanaliştilor constă în exagerarea rolului experienţelor infantile. Căci „eul îşi înfige rădăcinile individualităţii sale în straturi profunde sau primitive ale vieţii psihice, dar fără a se reduce vreodată la aceste forme elementare ale constituţiei lui sau la primele stadii ale istoriei lui"[124].

În acelaşi sens integrator, multilateral a văzut şi Motru raportul dintre eu şi personalitate. Dacă primele manifestări ale eului sînt atitudini determinate de organizarea mişcărilor corpului, dacă eul este „simţirea activităţii sistematizante din care pornesc impulsiunile interne ale organismului"[125], dacă primele funcţiuni ale eului sînt pregătite de inconştient, eul este totodată capabil să-l integreze, să-l controleze, ba chiar să-l pună în slujba valorilor.

Conceptul personalităţii este un concept dialectic, pentru că în el se concentrează forţele polare antitetice ; capacităţi de obiectivare şi faptul subiectivităţii, limitele, dar şi puterile omului. Fără sine, fără acel nucleu sau focar intern al personalităţii care este eul sau sinele n-am avea nici frămîntările depăşirii de sine, dar n-am cunoaşte nici bucuria pe care o aduce realizarea de sine. Căci obiectivarea nu este un efect mecanic al

[123] *Op. cit.*, p. 31.
[124] *Op. cit.*, p. 34.
[125] C. Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*, p. 223.

„omului-logos", imaginat cu bune intenţii de reprezentanţii raţionalismului, dar tot atît de fals, nereal, amăgitor ca şi „omul-maşină" al mecanicistului Lamettrie sau al behaviorismului extrem sau ca „omul-robot social" imaginat de sociologişti. Cu cît sînt mai puternice tensiunile interioare, cu atît sînt mai elastice limitele eului, cu atît sînt mai mari şansele creşterii în dimensiuni a personalităţii.

Omul nu poate realiza obiectivarea ca o stare finală, aidoma unui paradis, cu care-i răsplătit la sfîrşitul chinurilor sisifice ale depăşirii subiectivităţii. Obiectivarea este tot atît de puţin o stare de echilibru definitiv ca şi homeostazia. Ca să nu mai vorbim de faptul că, psihologic şi etic, obiectivarea, fiind o „tendinţă", este dinamică şi poartă în sine morbul căutării, eşecului, căderile sau recăderile la nivele subvalorice ; este vîrstată cu înşelări, semiînşelări, falsificări semi- sau inconştiente, cu trucaje, cu stereotipuri şi obişnuinţe care trag îndărăt sau împiedică soluţiile noi, cu autoaprecieri deformate ca mulţumirea de sine, care, fie modestă sau arogantă, este la fel de inhibantă.

Obiectivarea nu înseamnă instalarea pe tron a conştiinţei valorii, care va instaura un regn îndelungat şi netulburat. Ea poate fi asemuită mai curînd victoriei asupra unor rebeli care se pot răscula în orice clipă, ceea ce face derizoriu şi ridicol tedeumul oficial ca pentru veşnicie.

Dar toate aceste semne ale relativităţii sînt doar semnele vieţii, ale tensiunii eului real, care îşi păstrează permanent carenţele şi care trăieşte nu sub o cupolă de sticlă, nu în aerul rarefiat al regnului valorilor, ci în mediul viu al condiţionărilor şi determinismelor, al ciocnirilor şi crizelor, al autocunoaşterii carenţelor şi limitelor, al neistovitei reluări a luptei pentru afirmarea de sine, care nu se poate realiza decît prin obiectivare.

În orice depăşire de sine, fie în planul intenţiei sau al acţiunii, creaţiei, mijeşte în chip firesc chipul eului, deşi transfigurat. Dar creaţia, cunoaşterea etc. nici n-ar putea izvorî din alt sol decît cel eterogen, „dincoace" de valoare şi nonvaloare, din eul înzestrat cu dinamism, vitalitate, voinţă. De aceea credem că se pot distinge două

sensuri, individualist şi axiologic, ale conceptului personalităţii. Primul sens se trage din realitatea psihică şi desemnează faptul unei individualităţi puternice, caracterizate prin voinţă sau unicitate, dar care nu semnifică neapărat valori, obiectivare. Cînd Goethe spunea glumind : „Să fie ticălos, dar să aibă personalitate!", el sesiza faptul frapant al unei voinţe sau însuşiri deosebite, lucrînd sub zodia răului. Căci tot Goethe spunea : „Să ne cultivăm însuşirile, nu ciudăţeniile !".

De la eu, de la persoană ca atare, de la o voinţă cît de puternică se desfac ca de la o răscruce două drumuri : spre unicitate, care poate merge pînă la nevroză, sau spre obiectivare, spre depăşirea (dialectică) a persoanei în personalitate.

Evoluţia noastră are loc după o linie directoare în ascensiune, care reprezintă tendinţa noastră fundamentală de obiectivare. Ea coincide cu formarea personalităţii. Dar, în practică, activitatea şi realizările noastre sînt mai mult sau mai puţin inegale, cu lacune, brăzdate de delăsări, discontinuităţi sau chiar nereuşite. De aceea obiectivarea cere un efort permanent, de aceea ea ni se înfăţişează ca o tensiune spre norme obiective, sociale, general-valabile.

Omul nu se transformă niciodată complet sau definitiv în „relaţii sociale" şi nici nu se poate obiectiva complet. După cum s-a văzut, Marx a scos puternic în evidenţă realitatea individualităţii, a eului şi personalităţii. Toate aceste fenomene arată că individul nu se dizolvă în valori, că omul rămîne om concret. Ar fi fost de altfel absurd ca Marx, care critică aspru teza hegeliană a dizolvării omului în stat, să reabiliteze aceeaşi dizolvare, doar în altă formulare.

Normele sociale apar drept „forţe străine" omului atunci cînd ele nu corespund intereselor şi năzuinţelor lui sau, cum spune Marx, în cadrul „anumitor moduri de producţie", adică în societatea împărţită în clase. De aceea Marx postulează *ca model* un alt tip de societate, societatea comunistă în care normele posedă o atracţie infinită atunci cînd îşi vor trage sensul din însăşi coincidenţa dintre interesul particular şi interesul general, fără ca această coincidenţă să fie o identitate mecanică şi in-

cremenită. Doar concepţia mic-bughează, arată Marx şi Engels, născoceşte o contradicţie fixă între interesele personale şi cele generale : „...Comuniştii nu vor cîtuşi de puţin să desfiinţeze pe «omul particular» de dragul omului «general», care se devotează... Teoreticienii comunişti, singurii care au timp să se ocupe de istorie, se disting tocmai prin aceea că numai ei *au descoperit* faptul că peste tot în istorie indivizii determinaţi ca «oameni privaţi» sînt cei care creează «interesul general». Ei ştiu că această opoziţie e numai *aparentă*, pentru că una dintre laturile ei, aşa-numitul «general», este permanent generat de cealaltă latură, de interesul privat, şi nu i se opune nicidecum acestuia din urmă ca o forţă independentă, avînd o istorie de sine stătătoare, aşa încît în practică această opoziţie se suprimă mereu şi este mereu reprodusă din nou"[126].

Marx şi Engels nu înţeleg deci subiectivitatea şi normele sociale ca două momente dialectice opuse ; ei vorbesc despre două „laturi ale dezvoltării personale a indivizilor, generate amîndouă de condiţii la fel de empirice ale vieţii lor şi fiind amîndouă simple expresii ale *aceleiaşi* dezvoltări personale a oamenilor..."[127]. Cînd cineva munceşte, acţionează, creează, îşi integrează reprezentări, sentimente şi valorizări care nu-i sînt originare, care nu-i aparţin numai lui. „Originalitatea" pură, ireductibilă ar fi rămînerea la stadiul inferior al eului. Originalitatea *reală* este rezultatul unei evoluţii dialectice, prin care eul originar se anulează dialectic, se depăşeşte în personalitate ca valoare etică-socială. Dar, ca orice depăşire dialectică, personalitatea este eul sau persoana obiectivată din care nu au pierit fără urme nucleul unicităţii, particularităţile subiectivităţii *lui*. Eul nu se poate dizolva în valori obiective, nu se poate transforma total într-un mănunchi de calităţi impersonale. Atitudinile originare, impulsurile sau aprehensiunile, particularităţile temperamentale şi autobiografice *convieţuiesc* mai departe cu „suprastructura" eului, pe care ar reprezenta-o conştiinţa, simţul valorii, obiectivarea. Fiecare eu sau persoană „se so-

[126] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 246.
[127] *Op. cit.*, p. 245.

cializează" în felul său, dar, oricît s-ar obiectiva, eul nu-şi pierde — chiar dacă o doreşte foarte fierbinte — particularităţile, stilul de viaţă, urmele propriilor crize, eşecuri şi victorii.

9. NECESITATE ŞI VALOARE ÎN TEORIA ANTROPOLOGICĂ A PERSONALITĂŢII

Credem că au reieşit din cele spuse mai înainte deosebirile de cadru, problematică, soluţii, orizont etc. dintre psihologia personalităţii şi problema antropologică a personalităţii, a structurii, situaţiei şi sensului persoanei. Antropologia filozofică trebuie să cuprindă fapte şi probleme care nu sînt cîtuşi de puţin obligatorii pentru psihologia personalităţii, în timp ce antropologia nu se poate lipsi de datele psihologiei. Iar antropologia unei epoci de criză, ca şi etica şi axiologia unei astfel de epoci de răscruce, trebuie să oglindească în chipul cel mai acut importanţa situaţiei istorice, să analizeze şi să confrunte soluţii de viaţă, să dezvăluie cît de hotărîtoare sînt opţiunile pentru sau contra istoriei, pentru că de aceste opţiuni depinde şi valoarea personalităţii. Este partea normativă a antropologiei filozofice, partea în care, fără a suplini problematica stufoasă a eticii şi axiologiei, antropologia îşi mărturiseşte deschis poziţia ei valorizantă. Este partea în care personalitatea devine centrul problemei nu ca un „dat", ca fapt psihologic, ci ca model axiologic.

Dar, spre deosebire de etică, antropologia se opreşte la model *după* ce a stăruit asupra structurii şi situaţiei umane, iar nu aprioric. Sensul personalităţii, modalităţile autorealizării, valorile pe care le realizează şi prin care se afirmă personalitatea nu apar ca imperative venite din senin, ci pregătite, de fapt *posibile*. Şi aceasta este esenţialul. Asemenea valori sînt, pentru a parafraza o clasică formulă a lui Marx, „cele pe care oamenii le pot realiza". Ele sînt în acelaşi timp imperative şi posibile, sînt transfigurarea la modul ideal a virtualităţilor care zac ca un minereu brut în structura umană şi situaţia istorică, sînt rodul lor dublu, dar obţinut prin opţiuni şi efort.

Avem în faţă, ca în orice epocă de criză, un nou tip de valori, la care nu s-au gîndit nici Nietzsche, nici Max Scheler atunci cînd vorbeau despre „răsturnarea valorilor". Acest concept, deşi apare ca paradoxal (el i-ar fi înfiorat pe neokantieni!), ne interesează sub aspectul esenţial: dacă este justificat sau nu. Ni se pare că tocmai analiza prealabilă a structurii şi situaţiei, a capacităţilor şi limitelor umane, a modalităţilor spirituale tipologice descifrate şi sintetizate (acceptarea sau negarea lumii) ne conduce la convingerea, sprijinită şi pe importante intuiţii din istoria viziunilor asupra lumii, despre *aliajul dialectic dintre existenţial şi axiologic sau dintre necesitate şi valoare*. Analiza structurii ne lămureşte latura subiectivă; tipologia atitudinilor spirituale ne înfăţişează latura obiectivă a necesităţii.

În istoria filozofiei moderne au trebuit să treacă veacuri întregi pentru ca să triumfe determinismul naturii, să fie înlăturat antropomorfismul şi finalismul. Apariţia marxismului a inaugurat lupta pentru intronarea determinismului social-istoric, evident conceput dialectic, implicînd libertatea opţiunii. Prin ştiinţele moderne ale naturii şi prin filozofia materialistă, omul modern acceptă fără nici un sentiment de umilinţă darvinismul, integrarea lui în natură, pentru că şi-a găsit alte compensări şi titluri de mîndrie decît vreo origine supranaturală. Astăzi, prin dezvoltarea conştiinţei istorice şi sociologice, sub influenţa decisivă a marxismului, omul contemporan dobîndeşte o analogă şi lucidă acceptare a necesităţii istorice.

Tocmai această conjugare de planuri, subiectiv şi obiectiv, ni se pare că trebuie să caracterizeze o antropologie marxistă, *recte* o teorie antropologică a personalităţii. Pentru că „omul cu sine însuşi" nu-i totuşi niciodată singur: în cel mai intim monolog se aude vocea societăţii prezente, trecute şi viitoare, după cum nici un „mecanism" de determinare socială nu se poate declanşa fără să pună în mişcare resorturile complexe ale structurii dinamice a persoanei.

Dacă dezvăluim nonsensurile unor structuralisme care vor să desfiinţeze omul, aceasta nu înseamnă că renunţăm la analiza structurilor. Din datele şi teoriile psihologiei de azi şi de ieri, din psihologia experimentală, dar co-

roborată cu adevărurile moraliştilor, scriitorilor şi gînditorilor care s-au ocupat de om, încercăm să construim o imagine realistă a omului dincolo de nihilism, cinism sau exaltare. Apelăm la teoria straturilor, la teoria motivaţiei şi a homeostaziei, valorificăm critic aspecte din psihologia abisală sau cea genetică, pentru că ni se pare că în toate aceste teorii psihologice ale personalităţii, uneori prin fapte, alteori prin interpretări, aflăm confirmări şi sprijin pentru o viziune antropologică marxistă.

Pentru a ne asigura de valabilitatea antropologică, deci valabilă şi pentru omul normal, a psihologiei abisale, am socotit necesară o discuţie despre normal şi anormal, respingînd excesele de care nu-i lipsită psihologia abisală sau tentativele ei de penetrare neîntemeiată în etnologie şi sociologie. Am considerat de asemenea necesar să echilibrăm unele concluzii pesimist-iraţionaliste, de natură ideologică, ce se degajează din psihologia abisală, prin mărturiile cumpănite asupra conflictului ca trăsătură frapantă a structurii umane, precum şi prin mărturiile asupra importanţei *afirmării de sine* a eului în general sub aspectul capacităţilor lui de control, activitate, creaţie. Am încercat să scoatem în relief puterile şi limitele eului, de fapt să facem să strălucească într-o lumină mai certă *obiectivarea*.

Omul poartă în sine morbul autonegării, al soluţiilor ireale, fictive, al ratării şi disperării, al iluzionării şi autoînşelării, aşa cum este purtător de bacili. Pentru înţelegerea istorică marxistă a fenomenelor ideologice, nu-i o surpriză faptul că în epoca noastră neputinţa învingerii derutei duce la subiectivism, pesimism sau cinism. Psihiatria ne luminează mecanismele la nivel psihic subiectiv ; antropologia filozofică marxistă ne explică de ce astfel de soluţii apar ca alternative opuse acţiunii, luptei revoluţionare, „acceptării dialecticii realului".

Firul roşu care ne călăuzeşte este paradoxul : de-abia cunoscînd rolul situaţiei social-istorice omul ajunge să se cunoască pe sine însuşi. În sensul că nici o fiziologie sau psihologie comparată, nici o introspecţie, oricît de necruţătoare, în genul lui Chamfort, Nietzsche sau Dostoievski, nu ne pot destăinui secretul cel mai important : „Destinul" omului nu coincide cu biografia lui. Salvarea existenţei,

realizarea de sine, se conjugă doar, într-o epocă de răscruce, cu posibilitățile, calitățile, căderile și înălțările biografice, toate aceste particularități fiind legate pe plan spiritual, axiologic de istorie. Dacă nu coincide cu legile obiective ale istoriei, cu șansele pe care le oferă tendințele istoriei și posibilitățile progresului social, cea mai încordată voință se poate risipi fără urmă. Credința fanatică în voință a lui Nietzsche este o pildă foarte semnificativă : „supraomul" a rămas un mit în istoria miturilor respinse de istorie.

Oricît am cunoaște structura și posibilitățile (capacitățile) umane, nu vom rezolva problema sensului persoanei. Psihologia și antropologia capacităților, a rațiunii etc. este solidară cu o concepție liniară, simplistă despre progres. Reprezentanții acestei concepții cad într-o nedumerire naivă cînd, tratînd omul în sine, nu mai înțeleg de ce el nu dobîndește prin capacitățile și eforturile sale cuvenita fericire și împlinire de sine, ba nici măcar viața însăși ! Această antropologie naivă nu știe nimic despre zigzagul istoriei, ignorează că sensul vieții se cunoaște prin praxis, printr-o strategie și tactică a folosirii capacităților individuale, care altfel se pot pierde, ba chiar se pot întoarce împotriva individului (vezi tipurile de intelectuali „rezistenți" din literatura postrevoluționară în țările socialiste).

Psihologia personalității nu se ocupă de simțul valorii decît tangențial și nici nu are obligația să se ocupe în mai mare măsură. Dar antropologia filozofică nu se poate mulțumi să constate calitățile psihice (inteligență, voință), ci trebuie să se ridice la cadrul obiectiv, social, în care ele pot fi fructificate și obiectivate. Nici Nietzsche, nici Dilthey nu și-au pus astfel de probleme, care ne par ca fundamentale. Căci nu fenomenologia simțului valorii, ci tipologia obiectivării în situații istorice, adică posibilitatea realizării modelului, este fundamentală pentru om. Realism, luciditate, dialectica sensului și nonsensului, acestea sînt devizele („metodele") teoriei valorilor într-o epocă de criză. De aceea capitolul II al lucrării își propune să demonstreze, prin analize și exemple istorice, că problema sensului persoanei nu se obține prin cultivarea personalității în sine. Cu tot respectul pentru teorii ca cele ale lui

W. Stern, Allport sau Nicolai Hartmann, nu putem concepe teoria devenirii personalității în stil narcisian. Cînd Napoleon și Goethe, în convorbirea din 1806, ajungeau la concluzia că „le destin c'est la politique", ei anunțau lapidar o nouă eră în concepția despre om și societate. Dar marxismului îi revenea misiunea dezvoltării acestei intuiții într-o teorie complexă, ferită de fatalism sau de determinism univoc, solidar cu neglijarea teoretică și practică a persoanei.

Analiza concepțiilor anexistențiale, confruntate cu pozițiile ideologice ale contemporanilor stoici ai budismului și ai lui Schopenhauer sau analiza contradicțiilor existențialismului contemporan ne arată că întotdeauna în epoci de răscruce ale istoriei au fost și sînt posibile *alternative*, poziții antitetice : de acceptare sau negare a istoriei (filozofic : a ființei sau a lumii). A fi conștient de aceste alternative ni se pare că dă un conținut concret libertății, atît de mult discutată astăzi, și nu numai de către existențialismul francez. Exercitarea libertății începe prin cunoașterea situației obiective, simultan cu autocunoașterea, de fapt cu cunoașterea structurii sau a posibilului uman. Această dublă cunoaștere devine temelia dezbaterii sensului personalității, face legătura cu etica și cu axiologia.

După cum am menționat în introducere, teoria personalității în sens valoric (axiologic) este mult prea bogată, tradițiile axiologiei sînt mult prea importante pentru ca să nu ceară o tratare avîndu-și amploarea cuvenită. Capitolul de concluzie al cărții de față nu va putea decît să contureze sau să anunțe în linii mari acele părți din problema sensului, a valorilor, a personalității care sînt direct legate de structura și de situația persoanei. Întrebarea centrală ni se pare că este *chestiunea obiectivării*, cu atît mai mult cu cît acest termen a fost folosit doar în sensul lui negativ (înstrăinare, reificare). Cercetarea textelor lui Marx, și nu numai a scrierilor din tinerețe, arată că el a subînțeles și sensul pozitiv, axiologic, al conceptului obiectivării, fie la modul general, filozofic, fie prin accentuarea muncii ca formă elementară, fundamentală a obiectivării.

Conceptul sau dialectica obiectivării a fost admirabil analizată pentru prima oară de către Hegel în *Fenomenologia spiritului*. Baza obiectivă, social-istorică, pe care o dă marxismul fenomenului obiectivării permite o reluare și o valorizare critică a filozofiei moderne a valorilor, lipsită de o asemenea bază sau de cea psihologică. Obiectivarea ca atare, în sine, concepută abstract ca o stare sau act pur interior, ba chiar opusă normelor și valorilor pe care le cere necesitatea istorică, se înfățișează ca amăgitoare, grevată de iluzionări și de înșelări narcisice. „Nu orice valoare valorează", aceasta-i învățătura pe care o desprindem din istoria spirituală a societății, oricît de paradoxală sau de amară, ba chiar tragică, ar putea apărea această concluzie acelora care nu pot înțelege și întrupa dialectica necesității istorice și a valorilor.

Fie că este obiectivare materială (munca) sau spirituală (morală, estetică, teoretică), obiectivarea este răsplata „condiției umane" : oricîte carențe sau limite ne-ar apăsa, obiectivarea este posibilă cu condiția altoirii ei pe acceptarea existențială, pe adeziunea la sarcinile social-istorice, la obiectivele mari, supraindividuale ale unei societăți, clase sau națiuni.

Societatea socialistă creează condițiile pentru ca fiecare „să pună pe primul plan interesele poporului muncitor, înțelegînd că între interesele personale și cele generale ale întregii societăți nu există nici o contradicție ci, dimpotrivă, există o strînsă unitate dialectică..." [128].

Firește că tocmai de aceea este necesară o îndelungată muncă de educare ideologică, pentru că înțelegerea acestei dialectici a obiectivării, a sintezei dintre individual și general nu se poate face brusc, ci se înfățișează ca un proces în zigzag cu greutăți, rezistențe, recăderi în vechea mentalitate etc. Dar ceea ce-i important, hotărîtor, nu este faptul dacă procesul se petrece lent și contradictoriu, ci dacă are șanse de reușită, dacă pînă la urmă structura socială, instituțiile politice și întreaga ideologie reușesc să determine în conștiință și în comportament sinteza obiectivării.

---

[128] *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român 3—5 noiembrie 1971*, București, Editura politică, 1971, p. 53.

Educarea în spiritul acestei sinteze între interese individuale şi interese generale are nevoie de serioase cercetări şi dezbateri psihologice, pedagogice şi etice. Cunoaşterea realistă a materialului uman, cercetări concrete de sociologie morală şi juridică, statistici asupra carenţelor şi progreselor în domeniul transformării conştiinţei, o temeinică asimilare a rezultatelor psihologiei moderne în probleme-cheie (a raportului conştient-inconştient, deprinderi, trebuinţe, afectivitate, psihologia copilului şi adolescentului etc.) ni se par mijloace indispensabile, tehnici de bază în acţiunea de educare socialistă. Totodată, înăuntrul problematicii acestei educaţii trebuie făcut loc demonstraţiei palpabile atît a dreptului în care interesul general este simultan interes individual, cît şi a faptului că societatea socialistă apără, respectă şi cultivă interesele individuale, că ea recunoaşte ca o realitate indiscutabilă fenomenul individualităţii, al persoanei, şi că este în interesul ei ca persoana să se dezvolte în personalitate.

Moralele claselor în ascensiune, care reprezintă progresul istoric, ar putea fi numite *etici ale realizării*, în timp ce idealul etic subiectivist şi negativist al claselor în descompunere sau al maselor care nu pot cuceri puterea politică (cum a fost epoca apariţiei creştinismului) caracterizează o *etică a stării*. Pentru asemenea morale, puritatea, perfecţiunea, ascetismul sau libertatea pur interioară funcţionează ca valori care satisfac complet necesităţile morale. Dar aceste idealuri etice sînt, evident, subiective şi sterile ; ele nu reprezintă *obiectivarea* în cadrul colectivităţii [129].

Problema antropologică a valorilor nu se poate reduce deci la „descrierea" valorilor ca principii, structuri sau esenţe ideale, uitînd de structura şi de situaţia (social-istorică) a omului. Problema teoretică de bază, adevărata problemă *antropologică* a valorilor, este *problema posibilităţii realizării* sau, după expresia lui Lenin, a *„transformării idealului în real"*. Analiza *genezei valorilor ne dezvăluie faptul că în orice valoare* există o dublă rădăcină : *a necesităţii istorice şi a necesităţii subiective*. Valorile

[129] O analiză mai largă am încercat în capitolul „Etica stării şi etica realizării" din *Introducere în etica nouă*, Bucureşti, 1946.

morale reprezintă calităţi sau atribute reale umane, determinate de relaţiile sociale, de necesităţile economice, politice şi spirituale de clasă. Unele din aceste calităţi reale devin valori supreme, iar altele valori secundare sau chiar nonvalori, după cum o cere evoluţia practicii sociale.

„Depăşirea de sine a eului", de fapt împletirea intereselor personale cu cele generale, este posibilă. Solidaritatea umană (şi nu o romantică contopire sentimentală a tuturor eurilor sau „iubirea aproapelui") este posibilă atunci cînd creşte din *interesul comun*, care, după cum arăta Marx, „există în primul rînd în realitate, ca dependenţă reciprocă a indivizilor între care este divizată munca".

Între interesul individual şi interesul obştesc se desfăşoară raportul etic primordial, înţeles ca un raport mobil, cu momente de tensiune, fără să implice transcenderea dogmatică a eului (ca în morala dragostei) şi fără să ceară dizolvarea individului în stat (Hegel).

Cum se înlănţuie interesul individual şi interesul comun din punct de vedere teoretic şi practic, iată o problematică de prim ordin care stă în faţa filozofiei marxiste. Psihologia ne învaţă că interesele economice constituie baza, dar nu şi suprastructura persoanei. Nevoia de securitate, nevoia de afirmare, înţelegerea particularităţilor indivizilor, a biografiei şi a evoluţiei fiecăruia, importanţa stimulului şi a răsplatei morale, respectarea sensibilităţii şi demnităţii, a însuşirilor şi a realizărilor oamenilor etc. intră de drept, ca factori ce nu pot fi neglijaţi, în problematica interesului individual.

Un rol hotărîtor în argumentarea dialecticii obiectivării, a dezvăluirii puterilor demiurgice, dar nu în pofida, „deasupra" determinismelor, îl joacă istoria şi teoria culturii.

Pe de o parte, teoria culturii ne dezvăluie cultura ca expresie a condiţiei umane, a nevoilor psihice, etice, spirituale, care filtrează necesitatea economică şi social-istorică. Pe de altă parte (sau *totodată*), cultura este expresia capacităţilor în ciuda limitelor, a valorilor în ciuda obstacolelor, a puterii de obiectivare în ciuda subiectivităţii noastre funciare, a efortului şi a invenţiei, a vir-

tuţilor sau a capacităţilor în ciuda slăbiciunii şi „mizeriei" condiţiei umane.

În acest sens, cultura este argumentul cel mai bogat şi mai evident, mai evident chiar decît autodepăşirea morală. Căci ea este traducerea şi verificarea în practică a teoriei posibilităţilor, însuşirilor şi modelelor umane, este arbitrul suprem între tragism şi idilism, între pesimism şi utopism antropologic. Surpriza pe care ne-o oferă istoria şi teoria culturii nu-i un miracol pentru cine cunoaşte dialectica necesităţii şi a valorii pe plan psihic şi spiritual: valoarea răsare neaşteptat acolo unde ni s-a părut că am atins hotarul nudei existenţe sau că am trăit pînă la capăt sentimentul unui determinism arid şi lipsit de orice răsplată.

Privită antropologic, *rădăcina* culturii este existenţială, căci impulsurile ei psihice adînci sînt nevoia de securitate, certitudine, afirmare, compensare (nu ca fenomen morbid, ci ca fenomen normal), sublimare, „revanşă faţă de viaţă" sau faţă de sine însuşi (recucerirea stimei faţă de sine, reglarea sau îndiguirea revărsării instinctelor), nevoia unui acord cu ceilalţi, nevoia apărării faţă de o agresiune posibilă sau nevoia orientării, a „explorării" mediului din teama de necunoscut, nevoia certitudinii, a dominaţiei prin raţiune etc. Toate aceste motivaţii, privite realist, psihologic şi istoric (geneza societăţii şi a valorilor), ne apar simultan ca necesităţi şi ca puncte de plecare sau izvoare ale obiectivării, ale creării bunurilor materiale şi a valorilor morale, artistice sau teoretice, a elaborării instituţiilor sociale şi politice etc. Interpretate biologist, ele pot fi reduse la manifestări aflate doar pe o treaptă mai complicată decît jocul, orientarea sau „ajutorul mutual" al animalelor. Considerate în spirit neprevenit, de pe o platformă situată atît deasupra poziţiei biologiste, cît şi a celei pur axiologice, astfel de manifestări se înscriu simultan pe dublul portativ al necesităţii şi valorii.

Motivaţia actelor cade totdeauna în regnul necesităţii, fie că ne explică motivele subiective ale creaţiei sau receptării artei, fie că dezvăluie motivele social-politice ale promovării, justificării sau propagării unor norme, idealuri, concepţii etc. *Rezultatul* actelor intră în regnul valorii sau nonvalorii, în regnul axiologic.

III. OMUL ŞI FIINŢA. SOCIOLOGIA ATITUDINILOR ANEXISTENŢIALE ÎN EPOCI DE CRIZĂ

1. CONCEPTUL SITUAŢIEI ÎN ANTROPOLOGIA FILOZOFICĂ

Nu în planul structurii, ci în lumina situaţiei social-istorice se decide „destinul", adică sensul omului. De împrejurările istorice, ca şi de capacitatea noastră de reacţie în faţa istoriei, depinde sensul vieţii.

După cum se ştie, Marx a prevenit orice sociologism fatidic, care ar ştirbi rostul etosului, prin celebra teză menită să corecteze dialectic materialismul lui Feuerbach : „Teoria materialistă care afirmă că oamenii sînt produsul împrejurărilor... uită că şi împrejurările sînt schimbate de oameni..." [1].

„Omul cu sine însuşi", cum sună titlul unui capitol din *Menschliches, Allzumenschliches* al lui Nietzsche, nu ne relevă decît datele subiective : calităţi sau carenţe, predispoziţii medii sau puteri excepţionale, care încă n-au trecut prin focul obiectivării, al opţiunii, al luptei cu istoria şi cu valorile. Predispoziţii sau capacităţi excepţionale — talent, energie, efort — pot fi anulate, anihilate, pot vădi ratarea din punct de vedere obiectiv, axiologic dacă n-au fost canalizate sau mizate pe sensul istoriei. După cum dezechilibrul psihic, o biografie stranie, greşeli şi rătăciri etc. se pot răscumpăra şi sublima printr-o mizare fericită pe şansele istoriei.

Fără a nega sau diminua faptul că existenţialismul contemporan este acela care a atras atenţia asupra importanţei situaţiei pentru antropologie, fără a trece peste meritele analizei situaţiei ca trăsătură fundamentală *în*

---

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, Bucureşti, Edit. politică, 1962, p. 5.

plan subiectiv, nu putem însă să nu constatăm caracterul metafizic-abstract, anistoric și incomplet al acestei analize. O atare analiză ocolește întrebarea: de ce în unele epoci omul apare ca definibil prin rațiune, acțiune, creație, capabil de progres, în sfîrșit „prometeic", de pildă la antici sau de la Renaștere pînă la începutul veacului al XIX-lea, și de ce în alte epoci o astfel de viziune se înfruntă cu o viziune în care omul este „grijă", anxietate, ființă limitată, ba chiar „existență-spre-moarte"?

În concepția existențialiștilor germani, „situația" rămîne un concept abstract, fără conținut social-istoric, deși titlul lucrării lui Heidegger *Sein und Zeit* promite o analiză *istorică* a existenței umane, iar „temporalitatea" vrea să fie un concept-cheie. Hegel, primul filozof modern care a vădit „un enorm simț istoric" (Engels), a sesizat importanța istoricității pentru înțelegerea tuturor fenomenelor, în opoziție cu maniera metafizică dominantă pînă la el.

Pentru Hegel, „fiecare epocă are împrejurări atît de specifice, constituie o *situație* într-atît de individuală, încît aceasta nu trebuie și nu se poate hotărî decît dinăuntrul ei însăși" [2].

Lui Hegel îi lipsește însă concretizarea mai departe a conceptului situației. De-abia marxismul, ca sociologie istorică, a arătat, atît teoretic, cît și prin nenumărate analize concrete, valențele acestui concept: precizarea lui în sensul claselor, al raporturilor de clasă, partide politice, schimbări istorice etc.

Pentru antropologia filozofică marxistă, noțiunea de situație este indispensabilă: ea este pivotul *explicației a ceea ce ne determină social-istoric,* lăsînd întreg orizontul deschis pentru acțiune și creație.

Distincțiile conceptuale cer o concretizare și un fundament pe care nu le poate da decît materialismul istoric. Dialectica acceptării-inacceptării, afirmării-negării lumii, dualismul viziunilor despre lume active și pasive etc. ar rămîne misterioase și ininteligibile fără un suport social-istoric. „În sine", ca atitudine spirituală, accepta-

---

[2] G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* ed. Peklam, p. 39 (subl. ns.).

rea sau inacceptarea lumii nu-şi dezvăluie semnificaţia decît integrate într-o situaţie concret-istorică, în lumina cunoaşterii raporturilor de clasă, a sarcinilor şi a obiectivelor lor istorice. Sensul confucianismului sau al budismului, al eticii aristocratice, democratice sau eleniste în ansamblul ei în Grecia antică, împletirea de sensuri contradictorii în creştinismul primitiv, în ereziile medievale, la Pascal sau la Schopenhauer, la Nietzsche sau la reprezentanţii (uneori aproape opuşi) ai existenţialismului contemporan nu pot fi dezvăluite fără o raportare fie la nemulţumirile unei categorii sociale, la situaţia ei social-istorică sau la o situaţie de criză istorică.

Afirmarea sau negarea lumii ca *atitudine* fundamentală îşi dezvăluie sensul *obiectiv* în situaţia istorică : integrarea existenţială este semnul echilibrului în plan psihic, dar poate fi şi semnul oportunismului, al conformismului într-o societate inumană, după cum inacceptarea este semn de dezechilibru subiectiv, dar poate purta semn pozitiv într-o situaţie obiectivă care cere revolta. Ni se pare că o mai netă luminare a concepţiei marxiste în problema afirmării-negării lumii, ca şi în problemele fundamentale existenţial-axiologice ale sensului şi funcţiei normelor şi valorilor, claselor şi valorilor etc., ar reieşi mai bine printr-o confruntare cu unele importante intuiţii şi teze la Nietzsche, la existenţialişti şi la Parsons.

SOCIOLOGIA „SITUAŢIEI". Date fiind circulaţia şi utilizarea noţiunilor de „acceptare", „integrare", „statut" şi „rol" în sociologia contemporană, noţiuni provenite din sociologia americană, este de la început necesară o clarificare conceptuală.

Fără îndoială că noţiunile de mai sus şi-au dovedit utilitatea în analiza raporturilor dintre individ şi o societate *dată*. Dar la unii sociologi, ca, de pildă, la Parsons, aceste noţiuni sînt folosite în cadrul unei concepţii funcţionaliste, care le conferă un sens politic şi etic conformist-oportunist. Parsons se ocupă de individ ca „actor", definindu-l ca „entitate care are drept caracteristică de bază tendinţa de a realiza ţeluri, de a reacţiona emoţional sau afectiv faţă de obiecte şi evenimente şi, într-o mai mare sau mai mică măsură, capacitatea de a-şi cunoaşte sau

înţelege propria situaţie, ţelurile şi eul său"[3]. O astfel de definiţie apare ca promiţătoare, zugrăvind perspectivele şi libertatea de acţiune ale indivizilor potrivit ţelurilor şi nevoilor lor după ce au devenit conştienţi de propria situaţie. Dar această *prise de conscience* se reduce la „a fi cuminte", la integrarea potolită în sistemul ordinii stabilite, la împlinirea a ceea ce aşteaptă societatea de la individ. Perspectivele practice se reduc la „a juca un rol" : fiecare trebuie să-şi joace rolul său, „să respecte" normele date ale societăţii, să se adapteze la o situaţie dată, indiferent dacă ea corespunde sau nu nevoilor şi aspiraţiilor indivizilor. „Personalitatea integrală (!) simte obligaţia de a trăi diferite roluri determinate în conformitate cu aşteptările din partea celor din jur : a fi băiat bun, student bun, muncitor productiv"[4]. În *The Social System*, Parsons se ocupă cu predilecţie de mecanismele integrării.

În perspectiva globală a antropologiei filozofice, problematica existenţială (raportul om-fiinţă) generalizează atît fenomenele sau experienţele psihice, care sînt individuale, cît şi pe cele spirituale, care sînt obiective : axiologice şi sociale. Cred că cititorul simte deosebirea faţă de orizontul pur psihologic : raportul dintre om şi fiinţă (întreaga existenţă) nu este determinat doar de inadaptarea personală, psihică la propriul organism, la mediul natural sau familial, de grup etc., ci implică şi relaţia, tot atît de importantă, dintre *individ* şi societate, individ şi istorie. Cineva poate fi foarte echilibrat din punct de vedere psihic, poate fi foarte sănătos (fizic şi psihic), poate să nu sufere de nici o frustrare personală şi totuşi să resimtă puternic nedreptatea socială, suferinţa altora etc. De aceea este cît se poate de nepotrivită şi generatoare de confuzii încercarea psihanaliştilor de a explica fenomenele de protest social, greve, lupta proletariatului sau chiar revoluţia prin frustrare şi agresiune.

Pe de altă parte, cauze pur individuale (infirmităţi, neşansă, erori şi nereuşite, nenorociri, situaţii cronice de inferioritate etc.) pot provoca stări şi atitudini negativiste,

---

[3] T. Parsons, *Essays in sociological theory*, p. 228.
[4] *Op. cit.*, p. 206.

nevrotice la un individ sau altul care trăieşte într-o societate bine omogenizată. Este absurd să identificăm cele două surse posibile ale atitudinilor *negative* sau, cum le-am numit mai demult, „anexistenţiale“ [5]. Aceste *atitudini polare* (afirmarea — negarea lumii) sînt *spirituale, obiective, sociale ;* ele prezintă numai o *analogie* cu adaptarea şi inadaptarea psihică, căci se exprimă prin adaptare sau renunţare la realitate sau prin fuga de ea ca poziţie din care decurge valorizarea sau devalorizarea lumii, naturii, istoriei etc. Tipologic, vom desluşi o aceeaşi atitudine devalorizantă, o aceeaşi negare a istoriei în dezertarea stoică sau existenţialistă în faţa problemelor aspre ale istoriei, probleme care cer acceptarea realităţii cu dilemele şi contradicţiile caracteristice epocii noastre, ca punct de plecare al realizării de sine. Dar este vorba de realizarea spirituală, axiologică, social validată, iar nu de *selfesteem,* pe care nu-i greu să ne-o procurăm singuri, satisfăcîndu-ne dorinţe şi ambiţii circumscrise în raza vieţii sufleteşti personale.

Raportul dintre om şi fiinţă sau problematica existenţială depăşeşte sfera psihică individuală, se defineşte tocmai ca un „macroraport“, de fapt se vădeşte a fi raportul maximal. El este de natură spirituală, are dimensiune social-istorică, dar nu este fatidic determinat, şi se caracterizează prin *opţiune.* Aceasta reiese clar dacă analizăm *poziţii spirituale* care au caracterizat în trecut sau caracterizează şi astăzi *situaţii istorice, situaţii de răscruce* ale unor societăţi în care clasele au luat şi iau poziţii antitetice.

Hegel a fost cel dintîi filozof care a înţeles că stoicismul, scepticismul, creştinismul sînt fenomene de *cultură,* fenomene *spirituale,* expresii ale „spiritului obiectiv“ [6]. Într-adevăr, atitudinile sînt asumate nu numai de personalităţi, ci îmbrăţişate uneori de mase (creştinismul) sau difuze în moravurile, credinţele, literatura şi arta unei întregi societăţi într-o perioadă istorică dată. Opţiunea „pentru“ sau „contra“ istoriei prezente, a realităţii este

---

[5] C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă,* Bucureşti, 1946.

[6] Vezi C. I. Gulian, *Hegel sau filozofia crizei,* Bucureşti, Editura Academiei, 1970, cap. 3, „Fenomenologia spiritului“.

trăită ca o imperioasă problemă de viaţă ce trebuie rezolvată. Opţiunile nu ţin nici de temperament, nici de echilibru sau dezechilibru psihic, de adaptare sau inadaptare psihică, ci sînt doar analoage acestor fenomene. Opţiunile implică valori şi nonvalori spirituale, pun în joc nu echilibrul psihic, *ci realizarea sau ratarea spirituală*. Răspunsurile, opţiunile, acceptările sau inacceptările existenţiale sînt doar predeterminate social-istoric, lăsînd loc liber alegerii între stoicism şi epicureism, raţionalism şi credinţă, evaziune romantică sau socialism la începutul secolului al XIX-lea, angajare curajoasă în dialectica istoriei sau retragere în egotism.

Sensul acceptării existenţiale este evident în primul rînd în epoci de criză, în sensul de epocale transformări sociale şi spirituale : acceptarea este cu totul diferită de conformism, pasivism sau oportunism. Dimpotrivă, inacceptarea situaţiei istorice grele, inacceptarea dilemelor, a contradicţiilor, a împletirii dintre sens şi absurd, dintre valoare şi nonvaloare se vădeşte a fi soluţia facilă, lipsită de luciditate şi de bărbăţie. Evident, nu-i vorba aici de „bărbăţie" ca putere de a îndura suferinţa. În această privinţă ar fi greu să-i întrecem pe stoici. Şi, totuşi, stoicismul, dacă ne uităm la *conţinutul* sau la *atitudinea etosului* pe care îl exprimă, a fost, după cum vom încerca să dovedim, o doctrină „anexistenţială", care a predicat retragerea asocială în faţa crizei.

„Acceptarea existenţială" este startul oricărei acţionări şi realizări valorice, mai ales într-o epocă de criză. În *Fenomenologia spiritului*, Hegel a criticat necruţător acele atitudini spirituale ale „sufletului frumos" şi ale utopiştilor care nu înţelegeau că transformarea lumii se înrădăcinează în acceptarea realităţii cu disonanţele, decalajele şi contradicţiile prezentului şi că nostalgia după „absolut", perfecţiune imaculată şi valori pure etc. împotriva realităţii este semnul unui etos necopt.

„Acceptarea" datului ca *punct de plecare* n-are nimic comun cu teoriile etice şi sociologice de tip organicist şi funcţionalist, care predică integrarea într-o societate etic inacceptabilă [7]. Cum observă N. Timasheff, teoria lui

---

[7] Spencer, Radcliffe-Brown, Parsons.

Parsons este sanctificarea unui „sistem stabil", căci orice fenomen social sau etic este conceput teleologic în vederea menţinerii sistemului social dat: „Ordinea, coexistenţa paşnică... este unul din cele mai însemnate imperative funcţionale ale sistemelor sociale"[8]. În lucrarea citată, accentul cade pe analiza mecanismelor integrării: instituţionalizarea, internalizarea, socializarea copilului prin educaţie, integrarea individului controlului social. O astfel de concepţie sociologică exclude, după cum au remarcat criticii ei, schimbările sociale nedorite, ca să nu mai vorbim de revoluţie, închide ochii asupra disfuncţiilor şi dezvoltă pe toate tonurile melodia: „Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles". Protestul şi revolta împotriva orînduirii capitaliste sînt explicate de către Parsons prin „orientări motivaţionale alienative", agresive. După cum s-a observat pe bună dreptate, în perspectiva unui sistem conservator şi reacţionar ca cel al lui Parsons, mişcarea revoluţionară este privită „ca o mişcare deviantă, care trebuie înlăturată ca orice boală mintală sau crimă[9]. Parsons singur deduce că lupta împotriva mişcărilor revoluţionare „este cea dintîi funcţie a mecanismelor controlului social".

Etica valorilor şi reprezentanţii umanismului tradiţional (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Louis Lavelle, Spranger etc.) au susţinut că nu putem concepe fenomenul etic decît într-un sens *unic pozitiv*. La aceşti autori, obişnuiţi să conceapă fenomenul etic numai într-un sens axiologic, fenomenul etic pare că se reduce la notele fundamentale ale *activităţii şi creaţiei*; etica ar însemna doar un *imperativ al acţionării* (Tunsollen); actul etic ar purta accentul *unic* al unui plus „deasupra" planului existenţial. Se pune însă întrebarea dacă din punct de vedere antropologic putem să nu ţinem seama de tot ce ne dezvăluie psihologia individuală şi socială: nevoia securităţii, a dobîndirii drepturilor social-politice, a luptei împotriva primejdiilor care ameninţă existenţa unei so-

---

[8] T. Parsons, *The Social System*, New York, Free Press, 1951, p. 26—27.

[9] Stela Cernea, *Structuralismul funcţionalist în sociologia americană*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1970, p. 124.

cietăţi, clase sau naţiuni, nevoia adaptării la existenţă, formele negării ei, ale dezintegrării, balastul şi virtuţile subiectivităţii etc.

Evident, după cum am menţionat, de la nivelul psihic am trecut la nivelul existenţial-axiologic, la nivelul la care trebuie să subliniem : 1) că fenomenele păstrează *analogia* cu problemele şi situaţiile psihice (tensiune, conflict, adaptare, dezadaptare, nevroză, compensare etc.), dar că, totodată, 2) în planul existenţial-axiologic fenomenele, problemele, poziţiile nu mai au un sens subiectiv şi biografic, normal sau patologic, ci un sens *obiectiv*, explicabil prin determinismul social istoric şi prin resursele sau puterile etosului, sprijinite pe capacităţile unei clase care reprezintă progresul istoric. Acum intră în joc alegerea, opţiunea ca fenomen etic, individual, opţiunea între poziţii sau atitudini de clasă.

„Omul şi fiinţa" constituie raportul existenţial fundamental, cel mai cuprinzător, fiindcă include raportul om-natură, om-istorie, individ-societate. Într-o antropologie filozofică marxistă n-ar fi oare suficient termenul mai simplu şi mai curent : individ-colectivitate ? De ce să folosim această asociere „om şi fiinţă", care are un iz metafizic ?

În primul rînd, trebuie amintit că noţiunea de *Sein*, esenţială pentru ontologie, este în sine un termen neutru şi că de noi depinde să-l folosim neutral şi critic sau metafizic, speculativ. Înţelegem să folosim sau să retrezim la viaţă raportul existenţial om-fiinţă pentru mai multe motive. În primul rînd, pentru că ni se pare că el este cerut în mod obligatoriu de principiul metodologic al totalităţii, revendicat ca primar de către dialectică. Dacă, după cum am încercat să arătăm, vrem să folosim rezultatele psihologiei, să îmbogăţim conceptul de om cu toate determinările pe care ni le-a dezvăluit psihologia trebuie să păstrăm în conceptul de om tot ceea ce-i „natură" în el, precum şi toate iradiaţiile sau consecinţele raportului dintre om şi natură. Căci în faţa normelor şi a valorilor nu se află „conştiinţa valorică" sau omul decantat la aspectul său de *logos*, ci omul concret, cu întreaga sa structură, cu zestrea sa biopsihică *ambivalentă*, deschisă spre valori şi nonvalori, spre împlinire sau ratare.

Comentîndu-şi definiţia ek-sistenţei *(Ek-sistenz)*, pe care a dat-o în *Sein und Zeit*, Heidegger scrie : „...Der Satz : «die „Substanz" des Menschen ist die Ek-sistenz» bedeutet nicht anderes als : die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest..." [10] („...Propoziţia : «„Substanţa" omului este ek-sistenţa» nu înseamnă altceva decît chipul în care omul, în propria lui esenţă, este prezent în fiinţă..."). Heidegger cere ca această definiţie să nu fie înţeleasă ca fiind îndreptată cumva împotriva viziunii umaniste despre om ca personalitate, fiinţă psihic-spirituală etc. El afirmă că a dorit numai să arate că definirea omului cere mai mult decît raportarea lui la gîndire, personalitate, valori etc. „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins geworfen, dass er, dergesstalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte... Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an — und abwesen entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht" [11] („Omul este mai curînd, prin faptul fiinţei, «aruncat» în adevărul fiinţei, pentru ca, ek-sistînd în acest chip, el să vegheze asupra adevărului fiinţei... Dacă şi cum apare şi dispare existentul, dacă Dumnezeu sau zeii, istoria şi natura apar în deschizătura fiinţei şi cum pătrund în ea, aceasta nu o hotărăşte omul. Sosirea existentului depinde de destinul fiinţei. Omului îi rămîne problema de a afla ceea ce-i cuvenit esenţei sale potrivit acestui destin").

În astfel de principii metodologice putem descifra intenţia de a porni în căutarea atît a situaţiei, cît şi a sensului omului (dacă nu a structurii, pe care Heidegger o socoteşte „neesenţială" şi o lasă ştiinţelor naturii). Întrebarea însă este dacă Heidegger respectă şi aplică aceste principii, dacă nu cumva, în loc să urmărească concret în ce constă *das Geworfensein* şi cum poate omul cores-

---

[10] Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme (bilingue)*, Paris, Aubier, 1966, p. 74.
[11] *Op. cit.*, p. 76.

punde mai bine, mai demn — epitetul este al lui Heidegger — situaţiei sale existenţiale, omul ajunge să fie definit prin prisma unei tipice concepţii subiectiviste şi negativiste ? În acest caz, recunoscînd aportul lui Heidegger, ca şi al existenţialismului în general, la dezvăluirea părţii de umbră, a momentelor de limitare şi de eşec ale fiinţei umane, trebuie să reliefăm caracterul deformant, *schief* (strîmb) al antropologiei închise în *Sein und Zeit*.

Într-o serie de aprecieri pătrunzătoare, Nietzsche a intuit importanţa problematicii sau a atitudinilor existenţiale — *Weltbejahung* şi *Weltverneinung* — pentru caracterizarea etosului şi, prin aceasta, pentru caracterizarea moralelor şi a culturilor. În *Das Problem des Sokrates*, Nietzsche se mîndrea, şi pe drept, cu faptul că, scria el, „eu am văzut în Socrate şi Platon simptome ale decadenţei, ale descompunerii elene... Aceşti supraînţelepţi se întîlneau *fiziologic* în modul de a se situa la fel de negativ faţă de lume“ [12].

Dar, obsedat de instinct şi de vitalitate, Nietzsche ajunge să centreze moralele în tipuri pro şi contra instinctului, cînd ele sînt de fapt pro şi contra *lumii*. Despre poziţia lui Socrate, el afirmă că este o poziţie „care are împotriva ei toate instinctele vechilor eleni...“ [13].

Pe de o parte, Nietzsche are intuiţia faptului că morala socratică nu este „personală“, ci antiaristocratică („vulgul se ridică odată cu dialectica“), şi că Socrate triumfă pentru că „vechea Atenă se descompunea“. Nietzsche are intuiţia remarcabilă că noul etos socratic era istoric *necesar* : „S-a ghicit că raţionalitatea era *salvatoare ;* nici Socrate, nici bolnavii lui n-aveau de ales să fie sau nu raţionalişti, aceasta era pentru ei de *rigueur*, era ultima soluţie...“ [14].

După cum se ştie, în loc să caute mai departe motivele sociale pentru care Socrate proclama virtutea şi raţiunea drept valori supreme, Nietszche s-a oprit la caracterul „fiziologic“ decadent, morbid, „degenerat“ al pozi-

[12] Nietzsche, *Götzendämmerung, Kröner,* p. 88.
[13] *Op. cit.*, p. 89.
[14] *Op. cit.*, p. 92.

ției lui Socrate sau a altor filozofi. Raportul „om-ființă" nu este însă cîtuși de puțin explicabil prin fenomene „fiziologice" sau psihopatologice ; el prezintă doar o *analogie* cu ele. Morale, religii și culturi întregi, etosul unei întregi epoci nu pot documenta „degenerarea" simultană a tuturor oamenilor ! Psihologismul nietzschean se vădește a fi cu totul nesatisfăcător îndată ce trece de la *descriere* la *explicare*. Aici ne trebuie alte instrumente conceptuale, o altă metodologie, sprijinirea pe istorie și pe sociologie, care să ducă la *concretizarea situației*.

Și unii gînditori nemarxiști ai epocii noastre, trăind condiționările, tensiunile și dilemele ei specifice, recunoscînd riscurile, dar și perspectivele ei unice, s-au apropiat de categoria situației. Jaspers, de pildă, pe lîngă conceptul subiectiv de situație-limită, a sesizat printr-o analiză adîncă, din multe puncte de vedere remarcabilă, cît de importantă este categoria *situației obiective*. În cartea cu titlul foarte grăitor *Situația spirituală a epocii noastre*, Jaspers a vrut să dea un răspuns la problematica omului conștient de faptul că, deși „omul este spirit", astăzi „omul se știe situat într-o situație *istoricește determinată a umanității*" [15].

Deși nu recurge nici la comparații între situația spirituală din diferite epoci și nici nu-și propune să le dea o explicație social-istorică, Jaspers recunoaște pentru epoca noastră că rezultatele sau realizările individului „depind mult mai mult de circumstanțele generale decît de propriile scopuri" [16].

Firește că, atunci cînd Jaspers afirmă că acest fapt, „provoacă un sentiment specific de neputință", el ia deja o *atitudine*. Dar grăitoare este în contextul de față recunoașterea importanței situației obiective, la care se adaugă analiza *conștiinței istorice*. Căci, spre deosebire de Heidegger, pentru care timpul rămîne o categorie abstractă, la Jaspers trăirea istorică, ca și la Dilthey, este plină de consecințe : din ea decurg hotărîrile și destinul omului. El vede în revoluția franceză un eveniment fără

---

[15] K. Jaspers, *Situation spirituelle de notre époque*, Paris, Louvain, 1952, p. 8.
[16] *Op. cit.*, p. 9.

precedent, pentru că a inaugurat epoca în care omul a dobîndit conştiinţa de sine şi putinţa „de a-şi lua el însuşi soarta în mîini“ [17].

În formarea conştiinţei istorice ca fenomen specific modern, Jaspers vede foarte bine, deşi nu pe toate laturile şi toate sensurile, rolul filozofiei hegeliene, de fapt rolul *dialecticii*. El vede în dialectica hegeliană „schimbarea pe care conştiinţa umană o săvîrşeşte asupra sa însăşi“. În schimb, el plăteşte tribut concepţiei simpliste despre marxism cînd afirmă, ca toţi cei care nu i-au înţeles bogăţia de sensuri, că marxismul implică o „determinare univocă a istoriei umane“, indiferentă faţă de existenţa umană concretă. Dar este eminent pozitiv faptul că Jaspers a înţeles şi recunoaşte că 1) marxismul este superior „simplificărilor economice-materialiste şi concepţiilor biologice care reduc umanitatea la o clasificare a raselor“, 2) că prin dialectica marxistă s-au realizat „cercetări fructuoase în domenii particulare asupra unor complexe istorice-sociale determinate“ [18].

Subliniem că şi pentru Jaspers, ca şi pentru marxişti, recunoaşterea şi aprofundarea *situaţiei* ca rod al conştiinţei istorice nu duc cîtuşi de puţin în mod automat nici la fatalism, nici la nihilism. Jaspers sesizează în mod obiectiv că epoca noastră nu-i sortită eşecului, neantului. Dacă o comparăm cu criza societăţii antice, arată Jaspers, deosebirea cea mai evidentă constă în imensa superioritate a tehnicii zilelor noastre, ceea ce face ca „şansele şi primejdiile civilizaţiei noastre să fie la fel de imprevizibile“ [19].

După un veac şi mai bine de la apariţia sociologiei, după decenii de dezvoltare a sociologiei culturii şi a psihologiei sociale, conceptul situaţiei se cere a fi folosit cu tot ceea ce l-au îmbogăţit aceste discipline. El a căpătat un conţinut din ce în ce mai concret, confirmînd ideea marxistă despre *situaţia concret-istorică*. Căci, dacă este revelator faptul că pînă şi Heidegger vorbeşte — în principiu! — de „temporalitatea“ şi de „istoricitatea“ esenţei umane, utilizabil metodologic nu poate fi decît

[17] *Op. cit.*, p. 12.
[18] *Op. cit.*, p. 15—16.
[19] *Op. cit.*, p. 28.

acel concept al situaţiei umane care îmbină coordonatele psihologice, istorice şi sociologice.

După cum se ştie, una din ţintele polemicii lui Marx împotriva lui Max Stirner a fost înlocuirea *omului abstract* cu omul concret în sensul determinării psihologiei şi etosului individual de către situaţia social-istorică. În ce sens trebuie înţeleasă această determinare ? Este oare vorba numai de o „reflectare" mecanică şi fatidică a situaţiei social-istorice, a apartenenţei la o clasă sau la un „statut" social ? Libertatea etică se reduce, în fond, la o „înţelegere a necesităţii" sau comportă valenţe care depăşesc înţelegerea ca atitudine raţională ? Libertatea ar fi, în fond, reversul necesităţii sau este hotărîtoare pentru sensul persoanei, fiind expresia sau izvorul creaţiei ? Sau, mai simplu, nici o reliefare a necesităţii, oricît de dramatică şi de ameninţătoare pare a fi pentru orizontul valoric al persoanei, nu este în fond mortală, pentru că etosul poate preface necesitatea în valoare !

Raportul om-fiinţă nu poate rămîne la o formulă vagă, abstractă : acest raport este trăit ca existenţial, adică hotărîtor pentru existenţa şi sensul persoanei la nivelul obiectiv social-istoric. După cum s-a văzut, psihologia, ba chiar psihiatria, dezvăluie din ce în ce mai mult penetraţia socialului în eu, în structura persoanei. Hotărîtoare devine însă situaţia pe plan social-istoric şi numai prin mijlocirea ei devine semnificativă pentru structura sau înăuntrul persoanei. „Istoria naturii... nu ne interesează aici ; de istoria oamenilor va trebui să ne ocupăm, deoarece aproape întreaga ideologie se reduce fie la o înţelegere denaturată a acestei istorii, fie la o totală ignorare a ei" [20]. Acest pasaj din manuscrisul *Ideologiei germane* este prima formulare a determinării social-istorice a ideologiilor, *recte* a viziunilor despre lume. El subliniază totodată că cine vrea să înţeleagă viziunile despre lume, care nu sînt „teorii" pure, ci *atitudini*, „praxis", interpretări saturate de valorizări, nu poate să nu se oprească la situaţiile istorice în care a luat naştere o ideologie sau o viziune despre lume.

[20] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, p. 18.

Marx şi Engels aduceau tinerilor hegelieni una din obiecţiile sau criticile fundamentale : „Nici unuia dintre aceşti filozofi nu i-a trecut prin minte să-şi pună problema legăturii dintre filozofia germană şi realitatea germană..." [21]. Şi, după cum se ştie, Marx şi Engels trec apoi la dezvoltarea pe larg a unei critici pe cît de pătrunzătoare, pe atît de sclipitoare a materialismului contemplativ, a idealismului obiectiv şi subiectiv. Astăzi însă am putea pune întrebarea : critica *erorilor* pe care le reprezentau idealismul obiectiv şi cel subiectiv *din punct de vedere teoretic* satisface sau umple întreg cadrul problematic *practic-teoretic* pe care îl implică sau cere critica unei ideologii ? Dacă „nu conştiinţa determină viaţa, ci viaţa determină conştiinţa" [22], nu devine obligatorie cuprinderea vieţii şi a „individului viu, real" nu numai sub aspectul lui de subiect teoretic şi de fiinţă social-istorică, ci şi de subiect antropologic ; bogăţia şi tensiunea reacţiilor lui, care ilustrează în plan social şi spiritual capacităţi sau carenţe, acţiune sau pasivitate, luptă sau dezertare ?

Marx a dovedit că critica unei ideologii nu se reduce la demonstrarea falsităţii unor teze, afirmaţii etc., ci implică sesizarea dialecticii antropologice. Un exemplu decisiv îl constituie includerea fenomenului compensării în explicarea pe care a dat-o Marx eticii kantiene şi spiritualismului hegelian şi posthegelian.

Prin insistenţa cu care a subliniat importanţa „individului real, viu", Marx, după cum am încercat să arătăm în *Problematica omului,* a deschis orizontul antropologiei filozofice, dar al unei antropologii care se caracterizează prin întemeierea pe conceptul de situaţie istorică, concept care, în filozofia nemarxistă contemporană, de-abia în ultimele două decenii începe să se contureze la nivel filozofic, dar, după cum s-a văzut, fără indispensabila *substructură social-istorică.* Această substructură este de nelipsit, pentru că fără ea nu putem înţelege nici variaţia istorică a *problemei* sensului vieţii, nici răspunsurile la

---

[21] *Op. cit.,* p. 20.
[22] *Op. cit.,* p. 27.

această problemă în evoluţia ei istorică şi mai ales în epoca noastră.

Marx şi Engels îi reproşau lui Feuerbach ca o mărginire inacceptabilă faptul că „vrea..., la fel ca ceilalţi teoreticieni, să obţină numai înţelegerea justă a unui *fapt existent*, în timp ce sarcina adevăratului comunist este de a răsturna această realitate existentă“ [23]. Este deci în spiritul marxismului de a nu se mulţumi cu faptul de *a înţelege* o viziune despre lume, ci de a şi *lua atitudine* faţă de ea.

Caracterul antitetic al ideologiei contemporane, înfruntarea dintre concepţiile activiste şi pasiviste, obiectiviste şi subiectiviste, raţionaliste şi iraţionaliste etc. ne cer analiza şi interpretarea lor ca viziuni nu pur şi simplu gnoseologice sau etice, ci antropologice. Pentru că omul este în acelaşi timp capabil şi obligat să dea nu numai răspunsuri teoretice, ci şi practice în faţa problemelor istoriei. În ciuda deosebirilor de nuanţe, plecînd de la situaţia de criză istorică se poate schiţa o tipologie a atitudinilor existenţiale, adică a atitudinii de acceptare sau de inacceptare a lumii în situaţii istorice de criză sau de răscruce.

Inacceptarea manifestată în diverse forme nu poate fi totdeauna simplist condamnată. În istoria culturii este un fenomen demn de toată atenţia faptul că importante experienţe şi realizări spirituale au luat calea transcenderii sau subiectivismului, ascezei sau tragismului. Vorbind despre aportul specific al Indiei în istoria culturii universale, Marx scria că această ţară a fost leagănul limbilor noastre şi al religiilor noastre [24]. Religiile indiene şi spiritualismul indian, în general, nu pot fi înlăturate din istoria culturii universale pe motivul refuzului lumii ; ele îşi cer cuvenita valorizare critică, dialectică : respingerea atitudinii anexistenţiale care le stau la bază, dar sesizarea condiţiilor obiective care le-au generat şi desluşirea experienţelor spirituale pe care le-au cristalizat ca fenomene de cultură.

---

[23] *Op. cit.*, p. 42.

[24] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Despre artă*, vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 207—208.

Teoriile nemulţumirii, ale refugiului în spiritualism sau subiectivism, în asceză sau epicureism, în tragism sau „silă de lume" devin condamnabile şi provoacă reacţia marxiştilor atunci cînd *condiţiile istorice obiective cer şi fac posibile* acţionarea, inclusiv revoluţia, iar nu retragerea şi dezertarea ; dezvoltarea tehnicii, iar nu blestemarea ei cu imprecaţii patriarhalist-puerile ; activitatea politică, iar nu pasivitatea sau compensarea spiritualistă ; cunoaşterea realităţii sociale, iar nu sofistică pozitivistă ; energie, dîrzenie, acceptarea realizării dialectice, „în zigzag" a valorilor (Lenin), iar nu visări despre valori „pure".

În epoci de criză, inacceptarea sau negarea lumii nu-i semn de „degenerare" (Nietzsche), ci ea se profilează ca soluţie de viaţă falsă şi primejdioasă. De aici importanţa vitală a dezbaterii alternativelor acceptării-inacceptării, a dezvăluirii sensului ei politic şi etic, a confruntării poziţiilor anexistenţiale contemporane cu cele din trecut.

Evident, atitudinea noastră faţă de o doctrină anexistenţială din secolele al II-lea sau al XVII-lea este alta decît cea faţă de o doctrină subiectivistă sau pesimistă a zilelor noastre, pentru simplul motiv că în secolele al II-lea sau al XVII-lea nu existau toate condiţiile obiective care ar fi făcut inutilă sau derutantă ficţiunea virtuţii stoice sau apelul pascalian la credinţă. Marxismul pleacă de la examinarea posibilităţilor obiective social-istorice şi nu de la imperative abstracte. Nici iluminiştii, nici democraţii revoluţionari, nici socialiştii utopici nu puteau, în condiţiile sau în situaţia istorică în care au trăit, să înlocuiască prin gîndire şi îndemnuri inexistenţa proletariatului.

Considerînd situaţia social-istorică drept o cheie pentru fundamentarea tipologiei atitudinilor existenţiale, marxismul se manifestă în antropologia filozofică şi pe plan obiectiv împotriva iraţionalismului existenţialist. În primul rînd, marxismul afirmă şi dovedeşte că destinul omului nu este un mister, că dialectica poate sesiza din ce în ce mai mult atît structura, cît şi situaţia umană. Modalităţile şi şansele de afirmare ale omului nu sînt incognoscibile. Şi de altfel, la ce bun să proclamăm că „omul se făureşte" sau că omul se bucură de privilegiul

alegerii şi *hotărîrii* dacă ne mărginim la *convingeri* şi nu *dovedim* realitatea acestor puteri şi privilegii ?

Teza existenţialistă (dezvoltată mai ales de Jaspers şi Sartre) că „omul este ceea ce făureşte el însuşi" nu poate fi acceptată ca de la sine înţeleasă, deşi axiologic vorbind, prelungeşte optimismul şi bucuria de sine renascentistă. Sociologia, psihologia „noneului" şi psihologia socială ne arată cît de puternice sînt forţele externe (mediul, societatea, istoria) sau interne (impulsuri, motivaţii noncontrolate, *Es*-ul, automatismele, obişnuinţa etc.). Este de mirare că tocmai existenţialismul, predispus spre amplificarea „părţii de umbră" a carenţelor umane, ajunge la extrema opusă : apologia autofăuririi totale.

În fapt ne aflăm în faţa unei „aporii" : omul este absolut determinat, omul este absolută autodeterminare, aporie care, ca oricare alta, nu se poate depăşi decît prin *analiză* : analiza a *ceea ce, cît şi cum* ne determină din adîncuri situaţia istorică şi, totodată, reliefarea capacităţii noastre de opţiune şi a infinitului spaţiu valoric care izvorăşte din opţiune şi din obiectivare.

2. PROBLEMATICA EXISTENŢIALĂ. ACCEPTAREA SAU INACCEPTAREA LUMII

Etica valorilor şi reprezentanţii umanismului tradiţional (Max Scheler, Nicolai Hartmann, Louis Lavelle, Spranger etc.) au susţinut că nu putem concepe fenomenul etic decît într-un sens *unic, pozitiv*. Aceşti autori obişnuiesc să conceapă fenomenul etic numai într-un sens *creator* : fenomenul etic pare că se reduce la notele fundamentale ale *activităţii şi creaţiei* ; etica ar însemna doar un *imperativ al acţionării* (Tunsollen) ; actul etic ar purta accentul *unic* al unui *plus* „deasupra" planului existenţial. Se pune însă întrebarea dacă din punct de vedere antropologic putem să nu ţinem seama de tot ce ne dezvăluie psihologia : nevoia securităţii, a integrării, balastul şi virtualităţile subiectivităţii etc. Evident, după cum am menţionat, de la nivelul psihic am trecut la nivelul existenţial-axiologic.

Acceptarea şi inacceptarea în sensul obişnuit al cuvîntului nu indică decît o manifestare a voinţei sau într-o situaţie oarecare dată, acordul sau dezacordul voinţei ca expresie a coincidenţei intereselor, gusturilor, acţiunilor eului ca o situaţie existentă sau creată de o voinţă străină. Acceptarea sau inacceptarea ca manifestare a voinţei este un fapt sufletesc trecător, o manifestare limitată şi adecvată unei situaţii care este ea însăşi trecătoare. Acceptarea sau inacceptarea ca fapt psihic se amestecă şi se pierde în desfăşurarea neîntreruptă a stărilor sufleteşti.

Ca să devină fenomen etic, acceptarea (sau inacceptarea) trebuie să capete cu totul alte caractere. Ea nu mai apare ca un fenomen trecător în fluxul vieţii sufleteşti, ci se impune ca un *fundal permanent* al vieţii sufleteşti. Desigur că acceptarea şi inacceptarea, ca fenomen banal sufletesc, ca orice manifestare obişnuită a voinţei, stau sub semnul semnificaţiei afectivităţii generale, se integrează în conduita personalităţii şi sînt impregnate de specificul temperamental. Gînd însă acceptarea sau inacceptarea pierd caracterul anonim al unei manifestări voluntare oarecare şi, în loc să se integreze şi să se subsumeze, ajung, dimpotrivă, *să domine* şi să coloreze întreaga viaţă sufletească, atunci fenomenul capătă o *amploare şi o dominanţă de natură etică*. Ceea ce relevă natura etică a acceptării sau inacceptării este această subită exagerare a importanţei fenomenului, această excesivă extindere şi amploare care schimbă şi înfăţişarea, şi trăirea fenomenului. De data aceasta nu mai este vorba de trăirea unui *act* oarecare psihic, ci de trăirea unei *probleme* sau a unui *conflict*, trăire care se cristalizează în *atitudine*. Apare acum evidentă deosebirea esenţială dintre acceptare sau inacceptare ca fapt sufletesc şi acceptarea şi inacceptarea etică. De o parte un fapt sufletesc anonim, o manifestare oarecare a voinţei cu orizont limitat şi de la început dat, de cealaltă amploarea şi adîncimea unei atitudini alese pentru sau contra lumii (vieţii, istoriei), care umple întreg orizontul spiritual şi care devine axa valorilor şi a nonvalorilor.

Fenomenul acceptării sau inacceptării, care originar este pur psihic, poate deveni brusc etic, pentru că din

integrare sau nonintegrare răsar acum valorile şi nonvalorile, acţiunile şi hotărîrile obişnuite. Aceasta se întîmplă graţie structurii şi trăirii eului în zona lui conştientă. Schimbarea zace virtual în condiţia umană şi începe de la treapta biologică. Prin dispoziţiile lui structurale, omul este dispus atît adaptării, cît şi „conflictului existenţial" la nivel psihic, dar şi axiologic. Aceasta este tălmăcirea acelei extinderi şi amplificări pe care o capătă fenomenul acceptării sau inacceptării, devenind o atitudine faţă de lume, o viziune despre lume *(Weltanschauung)*. Orice lovitură a „soartei", orice nedreptate, nemulţumire, nevoie, neîmplinire, nesatisfacţie sau neputinţă, în sfîrşit oricare din faţetele suferinţei poate trezi sau stimula o criză de neadaptare la nivel psihic. Ceea ce îl defineşte ca „existenţial" sau „anexistenţial" este extinderea nelimitată pe care o capătă conflictul care generează acceptarea sau negarea lumii : spre deosebire de criza afectivă banală, de conflictul cotidian, el nu este absorbit, ci, dimpotrivă, extins şi exacerbat ca o dramă între om şi întreaga fiinţă. Iar obiectul sau situaţia care determină conflictul nu rămîne „acest fapt", „acest om", „această situaţie", ci este extins la *întreaga existenţă*.

Conflictul existenţial începe dintr-un punct oarecare şi cuprinde întreaga existenţă. Amplificarea aceasta constituie deci specificul acceptării sau inacceptării etice, căci întreaga acţionare etică se va desfăşura pe unul din planurile alese (negativ sau pozitiv), toate actele şi realizările etice urmînd să poarte accentul negativ sau pozitiv al planului *ales*.

Inacceptarea, ca atitudine sau viziune despre lume, se poate evidenţia printr-o comparaţie sau confruntare între un fenomen sufletesc morbid, caracteristic prin amploarea sau violenţa lui, şi fenomenul acceptării-inacceptării etice.

În psihopatologie se vorbeşte despre o „durată morbidă a depresiunii" (extindere în timp). Există apoi „exagerările afective" şi „complexele", care sînt cuprinse sub numele generic de „experienţe interne". Prin experienţă

internă se înţelege „pătrunderea spontană în conştiinţă a unui grup psihic avînd o tonalitate afectivă" (Kretschmer). Anumite percepţii şi reprezentări avînd un caracter afectiv mai pronunţat se desprind din curentul normal al vieţii afective şi formează ca un fel de conglomerate sau „insule", care capătă o importanţă decisivă asupra vieţii psihice ulterioare. Ele devin tiranice şi pacientul nu le poate diminua tăria cu toate sforţările de voinţă pe care le face. „Complexele" sînt centre *energetice secundare* care tulbură cursul regulat al vieţii sufleteşti, pe cînd în „exagerarea afectivă a ideilor" *un anumit eveniment* devine centrul tuturor preocupărilor psihice.

Conflictul existenţial este doar *analog* în amploare fenomenelor morbide amintite mai sus ; el depăşeşte însă sfera psihicului, prin faptul că este istoric, obiectiv determinat, şi prin faptul că generează o problematică etică în care apar momentele specifice ale alegerii şi efortului, ale valorii şi imperativului. Amploarea fenomenelor morbide „nu duce la nimic" ; experienţele interne se rezolvă printr-un proces de descărcare (acţiune explozivă sau subminare, confesiune), care rămîne în sfera psihică. Atitudinea existenţială — negativă sau pozitivă — depăşeşte însă această sferă psihică, deoarece nu se prezintă ca un punct terminus, ci ca o fază iniţială a unui proces bogat, care exprimă chiar *novum*-ul realizării sau al ratării etosului.

Faptul că acest proces apare într-un fel cînd este văzut „dinspre" valori şi imperativ nu trebuie să ne ascundă ceea ce se poate vedea „dinspre" conflictul existenţial. Efortul cunoaşterii etice trebuie însă concentrat tocmai asupra acelor momente ale fenomenului etic pe care etica tradiţională de obicei le-a neglijat. Mereu trebuie căutat „sub aparenţă", trebuie cercetat ceea ce fenomenul „nu este" sau pare că „nu poate fi". *Fiind considerat ca fenomen suficient caracterizat prin valoare şi imperativ, fenomenul etic a fost arbitrar simplificat şi mutilat, pierzîndu-se astfel putinţa înţelegerii unor fenomene fundamentale, ca eticile anexistenţiale, sensul imperativului dogmatic, sensul „virtuţilor", sensul pesimismului, în sfîrşit,*

dialectica valorilor și necesității, a imperativului și a posibilului.

Centrul explicativ al tuturor acestor fenomene îl constituie însă problematica existențială generată de conflictul existențial. Acest conflict, care capătă soluționarea pozitivă (acceptarea existenței) sau negativă (inacceptarea), ne arată că fenomenul etic nu posedă o structură omogenă, ci relevă o *structură antinomică*, pe care nu o poate pătrunde decît o analiză dialectică. Numai fenomenul acceptării-inacceptării ne poate lămuri cum etosul ajunge să se îndrepte nu numai spre *Sollen* (imperativ), spre polul de „sus", spre valoare, ci și înspre *Sein* (existență), *cum necesitatea poate înlocui valoarea, cum problema salvării „existenței" poate deveni problema „realizării" etice.*

Ca fenomen spiritual, conflictul existențial este simultan subiectiv și obiectiv sau, mai clar, este trăit subiectiv, dar determinat obiectiv de o situație istorică. Aceasta-i posibil, pentru că individul care se integrează în existență, eul care se integrează în viața socială, obține nu numai *echilibrul psihic*, ci *simultan* și sfera valorilor. Noțiunea *obiectivării* joacă în etică un rol central, pentru că *semnifică însăși veriga de legătură dintre eu și realizarea etică.* Eul care izbutește să se obiectiveze îl interesează pe psihiatru în primul rînd pentru că obiectivarea semnifică învingerea bolii, a nevrozei, a subiectivității rigide și cronice. În perspectiva eticii dialectice ne interesează *obiectivarea* în primul rînd ca *realizare valorică* și deci transformarea persoanei în personalitate. Fenomenul integrării existențiale cuprinde deci simultan echilibrul psihic și realizarea valorilor. Psihologul este principial mai interesat de primul aspect, etica și antropologia filozofică de al doilea aspect. Esențial este însă faptul că acceptarea nu-i un moment final, nu-i o încheiere, ci devine un drum spre ceva nou, nebănuit, un drum spre valori. Așa cum nevroticul vindecat și reeducat prin noua lui atitudine de acceptare și de integrare în social devine un om apt să realizeze și valori, tot astfel pe plan valoric etosul care acceptă existența cu dificultățile crizei istorice, descoperă că această integrare în realitate cere un efort, care totodată este și un izvor de valori.

Acceptarea existenţială nu înseamnă *pasivitate,* ci acceptarea unei situaţii istorice, care poate şi trebuie să fie transformată. Dar, înainte de a transforma istoria, ea trebuie acceptată ca un dat, ca un *punct de plecare.* Retragerea sau evaziunea din realitate prin diferite mijloace nu permite transformarea realităţii pentru simplul motiv că o ocoleşte.

Faptul că acceptarea existenţială este simultan un izvor de valori, că ea este obiectivare simultan psihică şi etică, *ne îngăduie să cuprindem în cadrul problemei existenţiale atitudinile etice contrare ale dorinţei valorilor şi ale dorinţei salvării.* Izbutim astfel să stabilim o punte de legătură între două atitudini care se ignorau şi nu se puteau înţelege. Etosul care trăieşte în suferinţă şi doreşte salvarea nu poate înţelege „luxul" valorilor, căci, din perspectiva necesităţii, a nevoii salvării, a suferinţei, cînd se află în joc însăşi viaţa fizică sau morală nu pot fi înţelese valorile decît ca un lux absurd, inexplicabil. Iar cei care se desfată în raiul valorilor nu pot înţelege că problema nudei existenţe poate avea vreun sens etic (Schopenhauer nu înţelege sensul valorilor, etica valorilor — Max Scheler, Nicolai Hartmann — nu înţelege sensul dezbaterii existenţiale).

Dacă fixăm ca centru conflictul sau problema existenţială, oricîtă varietate ar prezenta sistemele şi atitudinile etice şi religioase înregistrate în istorie, ele pot fi reduse printr-o primă clasificare la *două tipuri fundamentale* : etici care reprezintă un răspuns pozitiv sau negativ, acceptarea sau inacceptarea existenţială. Morala fericirii sau a plăcerii (hedonismul), a activităţii sau a muncii, a cunoaşterii sau a bucuriei de viaţă sînt ilustrări ale acceptării existenţiale. Munca, plăcerea, activitatea sau cunoaşterea sînt considerate valori. Etosul social a răspuns pozitiv în problema existenţială, deoarece societatea care şi-a propus realizarea acestor valori se află în plină dezvoltare socială şi, ca atare, la antipodul crizei existenţiale.

Morala elenistă în ansamblul ei, morala creştină originară (prin latura ei religioasă, antilumească, evazionistă) şi morala budistă, ca şi concepţiile existenţialiste subiectiviste, sînt ilustrări ale inacceptării existenţiale. Liniştea

supremă, izolarea şi interiorizarea, realizarea virtuţii, a purităţii şi a perfecţiunii au devenit valori, pentru că ele înfăţişează *salvarea* pentru o societate sau clasă care nu poate accepta existenţa, situaţia istorică. Acest caracter negativist este prezent şi în existenţialismul contemporan, ceea ce a recunoscut cu perspicacitate şi cu obiectivitate Emmanuel Mounier : „En vérité, c'est par un singulier paradoxe que cette doctrine a lancé le mot existentialisme. Il conviendrait plutôt d'y parler d'inexistentialisme"[25].

Inacceptarea existenţială este o formulă necesar largă, căci ea trebuie să cuprindă variate şi nuanţate atitudini şi soluţii negativiste. Criza socială nu se reflectă totdeauna conştient şi direct în reflecţiile etice. Gînditorii antici sau moderni nu sînt conştienţi de cauzele adînci ale problematicii şi ale soluţiilor lor. Ei cred — şi interpreţii lor au socotit la fel — că reflecţiile lor gravitează în jurul luptei cu existenţa din cauze de ordin personal. Dar suferinţa fizică sau morală la Pascal sau la Kierkegaard a fost numai prilejul particular, care a favorizat exprimarea unor probleme şi atitudini determinate social şi istoric. Stoicismul s-a concentrat în inacceptarea afectelor, budismul în inacceptarea suferinţei, Dostoevski era obsedat de iraţionalul existenţei. Oricare din aceste motive speciale s-a amplificat într-o inacceptare existenţială ; ţelul etic, idealul etic reflectă limpede detaşarea, desprinderea de existenţă şi inaugurarea unui *alt* plan decît cel ireal, al vieţii morale sau religioase.

Cînd existenţa devine insuportabilă, se ajunge la concluzia că moartea este bunul cel mai de preţ. Dar aceste soluţii extreme nu erau făcute pentru a fi propagate ca sens al vieţii. Asceza, izolarea de ceilalţi, concentrarea interioară şi extazul religios reprezentau soluţia ideală dialectică : *de a trăi şi a nu trăi*. Sinuciderea este o soluţie brutală, „nedialectică". Eul este făcut pentru viaţă, etica trebuie să găsească un sens vieţii. Dar, în acelaşi timp, etosul nu se poate integra în existenţă, nu poate găsi sens vieţii. Etosul se află într-o situaţie contradictorie, într-o stare de sfîşiere : trebuie şi nu trebuie să trăiască, vrea şi

---

[25] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, p. 49.

nu vrea viață. *Și în această situație contradictorie etosul recurge la o soluție dialectică : va nega existența dată, dar va afla sensul vieții într-un plan anexistențial.* Omul continuă să trăiască pe pămînt, dar să se realizeze etic pe un plan anexistențial, să realizeze ceea ce cerea Platon în *Phaidon* : viața să fie o pregătire spre moarte. În locul vieții reale, viața moartă, negarea continuă a vieții vii. Inacceptarea existențială n-are deci un final neapărat tragic ; etica negativistă, anexistențială, poate crea „dincolo" de realitate o nouă viață etică.

Această schimbare de semne prin care viața pozitivă este negată, iar planul fictiv, negativ capătă un sens pozitiv, este un fenomen „posibil" pe care-l cunoaștem dintr-un fenomen analog psihologic. Copilul și nevroticul care nu se pot integra în viața socială normală își creează un imperiu subiectiv, fantastic, al compensării. Subiectivitatea lor creează tărîmul magic în care *ei* sînt stăpîni unici și absoluți, tărîmul pe care pot trăi.

Transcenderea sau depășirea etică a existenței reale pentru altă viață nu este determinată de complexul inferiorității și nu-i o deviere nevrotică, ci numai o soluție *analogă,* pentru că, după cum ne arată istoria culturii, soluția negativă este trăită ca sens și valoare. Ceea ce pentru etosul integrării, pentru etosul existențial apare ca ratare etică, pentru etosul anexistențial este o soluție pozitivă. Și, într-un anumit sens, ea și este pozitivă, pentru că e *rezultatul obiectivării.* „Oamenii nu-și pun decît sarcini pe care le pot rezolva" este o maximă adînc critică a lui Marx, care dezvăluie faptul că miezul oricărei etici nu poate fi decît fenomenul dialectic al posibilului. Și acest posibil trebuie înțeles concret, dialectic, antitetic : din plasma posibilului, a virtualităților umane, clase sau categorii sociale, în diverse momente istorice, aleg formele cele mai variate și contradictorii pe care le îmbracă imperativul.

Planul etic este tărîmul necesității, dar și al dorinței valorilor, al salvării, dar și al obiectivării, în timp ce soluțiile nevrotice sînt strict individuale, valabile numai pentru bolnav. Acesta își are lumea „lui", în timp ce etica anexistențială este o soluție cu valabilitate de grup, clasă sau societate. Dar, deși comune unor grupe sociale

mai mici sau mai mari, soluţiile anexistenţiale rămîn subiective, în sensul că valorile nu depăşesc sfera subiectului, nu implică dominarea şi schimbarea lumii obiective a istoriei. Simbolurile cele mai aeriene, semnificaţiile şi sensurile cele mai transfigurate poartă în ele germenul pămîntesc al crizei şi al zbaterii umane. Teologia cea mai subtilă dezvăluie brusc drama elementară a neputinţei dominării lumii, a transformării istoriei. Realizarea cea mai completă a depăşirii existenţei insuportabile e făgăduită de religiile spirituale (islamismul, de pildă, nu) ; etica religioasă este tipul cel mai clar al eticii salvării. În acest caz, întreaga concepţie teologică este un document teoretic, care încearcă să justifice raţiunii soluţia anexistenţială, luînd o cale ocolită. Căci oamenii simt nevoia acestui gen de lux de argumentare, chiar în problemele cele mai puţin raţionale din lume. Religiile s-au născut din această curioasă complicare conceptuală a unei dialectici a inadaptării şi evaziunii. Noţiunile de „păcat" şi „har" au fost temele unor dezbateri epocale. Totuşi noţiunea de „păcat originar" era nevoia de autoacuzare, care cerea dialectic compensarea „harului".

La unul din reprezentanţii cei mai patetici ai „filozofiei existenţiale" (Kierkegaard) s-a întîmplat ca această „altă viaţă, altă existenţă" să fie numai violent dorită şi niciodată realizată. „Viaţa nouă" rămîne într-o stare pur virtuală, nerealizată ; ea este tocmai „posibilul" lui Kierkegaard. Pentru gînditorul danez de acum un veac, credinţa este izvorul „posibilului", adică *putinţa* de a înlocui existenţa insuportabilă prin oricare *altă* existenţă. „Posibilul" semnifică pentru el minunea însăşi şi salvarea ca atare, iar nu „posibilităţile" umane în cadrul realităţii istorice. El înţelege prin „posibil" crearea unui tărîm în care sînt anulate legile imuabile ale existenţei insuportabile. „Posibilul" este viaţa nouă[26]. Nevoia imperioasă de altă viaţă anulează orice orgoliu raţionalist. „Posibilul" este dăruit prin credinţă ca răsplată pentru umilinţa deplină şi stingerea trufiei raţionaliste, ca şi la

---

[26] În afară de Şestov, nimeni dintre interpreţii lui Kierkegaard n-a înţeles rădăcina aceasta pur etică a „filozofiei existenţiale" (*Léon Şestov, Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1936).

Pascal. Kierkegaard reprezintă drama raţionalistului care are nevoie de credinţă fără să poată crede. De aici nostalgia iraţionalismului, nevoia de a arunca raţiunea în schimbul salvării. Drama personală a lui Kierkegaard este aceea a nerealizării credinţei, a neputinţei credinţei totale. În plin veac al XIX-lea, Kierkegaard voia să regăsească credinţa totală, absolută pe care o determinase ca atitudine etică epoca de decadenţă a societăţii antice şi care îşi mai avusese raţiunea istorică de a fi în evul mediu.

Kierkegaard dorea ceva ce contrazicea fundamental gîndirea raţionalistă a epocii în care trăia. Suferinţa lui izvora din această sete exagerată după „posibilul" realizabil pe care-l dăruieşte credinţa. Etosul religios pe care-l pizmuia filozoful danez se bucurase într-adevăr de credinţa totală şi sinceră, pentru că nici nu avea altă soluţie de salvare decît această credinţă, obţinută în schimbul renunţării la acţiune şi la cunoaştere.

Conflictul existenţial se manifestă şi prin *motivul antiraţionalist*. La Kierkegaard există o polemică acerbă împotriva raţionalismului, mai ales împotriva raţionalismului hegelian. Motivul antiraţionalist, secundar la Kierkegaard, este central la Dostoevski şi la „scepticul" contemporan Leon Şestov. La aceşti gînditori, laitmotivul antiraţionalist ascunde lupta împotriva acceptării existenţiale. Lor li se pare că a gîndi raţional, a accepta raţiunea înseamnă a accepta existenţa. De aceea un Şestov polemiza cu stoicii Zenon şi Chrisip : el îi învinuia de „raţionalism", fără să-şi dea seama că şi poziţia etică a stoicilor a fost negativistă, îmbrăcată numai în forme raţionaliste înşelătoare.

Ostili existenţei cu care nu se pot împăca, iraţionaliştii şi-au întors mînia împotriva „raţiunii". De fapt era ura şi dispreţul faţă de „raţionalişti", faţă „de bunul-simţ normal" care se împacă cu viaţa şi o găseşte „raţională". Dostoevski vorbeşte despre „zidul de piatră" care limitează orizontul posibilului anexistenţial creat de credinţă. Iar Şestov a aflat care este „crima capitală a raţiunii", a ucis „posibilul".

Prin prisma conflictului existenţial înţelegem însă adevărata problemă a „omului subteran" (Dostoevski) : problematica lui, criza lui morală n-ar putea fi calmată

decît prin credinţă, prin anularea gîndirii raţionale. Kierkegaard, Dostoevski, Şestov reprezintă, în diverse grade şi îmbinări de motive, trăirea exacerbată a conflictului existenţial. Ei se refugiază în sfera interioară, unde trăiesc amplificat, cu prioritate la modul pur subiectiv, conflictul existenţial determinat de cauze istorice şi sociale.

Atitudinea negativă a inacceptării existenţiale are şi alte resurse decît credinţa, chiar cînd aceste resurse nu apar pline de „făgăduinţele nesfîrşite" pe care le cerea un Kierkegaard. Individualiştii atei, ca Heidegger, se lipsesc de tărîmul magic al credinţei. Pentru orgoliul egotistului, „posibilul" acesta magic este incert şi umilitor. Considerîndu-se „eroic", egotistul refuză orice salvare care nu vine din propria-i forţă. Acceptarea existenţială este respinsă, dar tot respins este şi orice *alt* plan posibil, real. „Trăirea proprie", *Eigentlichsein*, a lui Heidegger este renunţarea la posibilul credinţei, căreia îi urmează eroismul „trăirii grijii şi a morţii".

Încordarea supremă egotistă este o *poziţie tipică negativă* în alternativa acceptării sau inacceptării existenţiale. Etica stoică sau cea camuflată sub eticheta ontologiei a lui Heidegger sînt ilustrări istorice depărtate ale unei identice poziţii etice. La Heidegger, salvarea este chiar retragerea în eu. A cunoaşte lumea (problema ontologică) şi a acţiona în lume (problema etică) ajung să primească acelaşi unic răspuns : n-avem nimic de cunoscut decît eul, propria existenţă *(Dasein)*, nu putem cunoaşte în alt chip şi n-avem altceva mai cu sens de făcut decît să ne retragem în noi...

S-ar putea obiecta că individualismul nu este o tendinţă negativă ; dovadă : etica antică sau cea a Renaşterii pînă la începutul crizei istorice moderne. Sau că idealismul s-a putut alia foarte bine cu tendinţele gnoseologice pozitive ale burgheziei în ascensiune (Descartes). Dar nu-i vorba de individualismul în sine ca element izolat, ci de *întregul* atitudinii etice-teoretice, de un întreg spiritual pe care este grefat individualismul.

O tipologie anistorică nu ne poate explica îmbinarea paradoxală a temelor şi a motivelor. Aşa, de pildă, idealismul subiectiv se poate alia cu tendinţe sociale revoluţionare cu un sens pozitiv (Fichte). De aceea nici nu are

vreun sens să folosim izolat şi abstract noţiunea de individualism sau de subiectivism, ci numai în corelaţie cu poziţia fundamentală a acceptării sau a inacceptării existenţiale, determinată, la rîndul ei, de o situaţie istorică concretă. În etica stoică sau filozofia existenţialistă, retragerea în eu manifestă desprinderea existenţială ; în etica Renaşterii, individualismul reprezintă acceptarea existenţială a unei clase care se ridică social şi se trezeşte etic. Semnificaţia conceptelor etice nu poate fi găsită decît prin cuprinderea tuturor raporturilor dintre aceste concepte, raporturi determinate de o anumită situaţie istorică concretă.

Unele etici anexistenţiale atenuează simţitor motivul egoist : ele apar ca etici al căror ţel este depersonalizarea, anularea eului (budism, creştinism), deşi la rădăcini se află tocmai suferinţa acută a fiecăruia în parte.

Nu-i nevoie de o analiză prea adîncă pentru a dezvălui problematica strict etică a budismului : punctul de plecare al doctrinei este suferinţa, inacceptarea existenţei. Budha a evitat „întrebările metafizice“ şi în principiu, „orice întrebare care depăşea problema salvării“ [27]. El mai spunea că „omul n-are nevoie de zei“ şi că salvarea şi-o poate obţine omul prin propriile forţe, o salvare însă pe alt plan decît cel real. Ţelul doctrinei este clar şi de la sine grăitor : să libereze spiritul de materie, adică să desprindă eul de solul existenţial. Aceasta se realizează prin *anihilarea dorinţei*, care înrădăcinează omul în lume. Liberarea de orice dorinţă este primul pas spre salvare, adică spre eliberarea totală de ligamente existenţiale. Şi în *Upanişade* se întîlneşte, discret, motivul „liberării“, dar acolo ideea de suferinţă nu-i dominantă, ci secundară faţă de instinctul puterii, al posesiunii terestre, al forţei realizate.

„Nirvana“ (Nibbana), ca ţel al doctrinei, a fost interpretată de majoritatea cercetărilor într-un sens pozitiv, dar fără să se poată spune de ce apare ca „pozitiv“, deoarece este un ţel care nu-i real, deci totuşi „negativ“. Nibbana nu este cufundarea în neant, pentru că budismul, ca orice etică, nu poate renunţa la viaţa etică, chiar

[27] Cf. A. Hillebrandt, *Buddha*, Berlin, 1925.

atunci cînd renunţă la viaţa reală din lumea obiectivă. Nici budismul, cu toată asceza lui, nu distruge orice dorinţă şi orice posibil, ci anulează numai raporturile cu lumea reală. Căci la baza suferinţei, spune doctrina, se află dorinţa care „leagă".

Şi doctrina jainistă gravitează în jurul aceleiaşi legături *(bandha)* [28] şi urmăreşte tot o „dezlegare". Budistul este împotriva dragostei, deoarece şi dragostea „leagă" şi împiedică astfel salvarea. Nirvana are sensul stoic al dezlegării de afecte. Dar efortul pe care trebuie să-l facă omul pentru a se smulge din procesul devenirii şi din seria lanţurilor cauzale este mai pregnant decît în etica stoică. În stoicism şi budism, problema este aceeaşi : lupta pentru desprinderea din existenţa reală, istorică, obţinerea unui *alt plan* de viaţă.

Filozofii existenţialişti au analizat în profunzime propriile lor trăiri, dar ei ignorează cauzele obiective, impersonale, care le determinau, în ultimă instanţă, trăirea conflictului existenţial, ca şi motivele care îi determină să naufragieze în iraţionalism, scepticism, subiectivism acut sau desperare. De aceea este necesară o tipologie, dar pe baze istorice, a poziţiilor existenţialiste. Pentru aceasta am ales cîteva exemple : unele deja cunoscute, dar altele nebănuite ca avînd vreo legătură cu existenţialismul.

3. TIPOLOGIA DOCTRINELOR ANEXISTENŢIALE

a) STOICISMUL

Şestov, în chip intuitiv, ca şi Nietzsche, a numit stoicismul „un fruct al desperării". Nietzsche s-a mulţumit mai întîi cu o analogie vagă între stoicism şi creştinism, fără să bănuiască motivul adînc, cauza istorică determinantă a poziţiei comune anexistenţiale : criza istorică elenistă. În cele din urmă, Nietzsche s-a lăsat înşelat de aspectul exterior voluntarist al stoicismului, făcîndu-i onoa-

---

[28] Termenul va rămîne în vocabularul indian şi cu sensul noţiunii de servitute înţeleasă ca „legare" (Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne,* p. 178).

rea de a-l considera „o morală instinctivă", laudă remarcabilă în limbajul nietzschean.

Nietzsche n-a putut ierta lui Socrate și Platon faptul că au folosit noțiunea „binelui": aceasta înseamnă „începutul nihilismului", anticiparea virtuții creștine... Dar stoicismul este o morală mult mai profund anexistențială, negativistă sau „nihilistă" față de etica lui Socrate-Platon, pentru că stoicismul este o fază mai *acută* în procesul decăderii societății grecești. În etica stoică se realizează un fundal subiectivist care lipsește în etica statală a lui Socrate și Platon. Apoi etica stoică prezintă un accent al trăirii concrete etice mult mai marcat decît etica socratică sau platonică, unde urgența soluției etice este total mascată de nesfîrșitele analize ale conceptelor etice. De ce?

Stoicismul inaugurează o perioadă care a fost numită „perioada etică", perioada în care gîndirea se concentrează obsedată de problematica vieții și a salvării. În ansamblul ei, întreaga etică elenistă dezbate problema existențială a salvării. Iar stoicismul n-a fost deloc „o morală-stăvilar" (Nietzsche), n-a făcut cîtuși de puțin excepție față de celelalte doctrine etice eleniste, *pentru că lipseau condițiile obiective, social-istorice,* care să-i îngăduie să lupte împotriva curentului general al epocii. *Stoicismul, ca și aparentul lui antipod, epicureismul,* sînt expresii aparent contradictorii ale unei atitudini inexistențiale, identice, pentru că recurg la soluții de viață în fond identic asociale, antiistorice.

Stoicismul vorbește despre anumite țeluri etice, pe care filozofia valorilor le-a numit „valori". Dar aceste „valori", printre care cea supremă este *ataraxia,* indiferența, își dezvăluie sensul numai cînd le confruntăm cu problematica existențială determinată de momentul istoric. Nu orice conștiință etică trăiește alternativa acceptării sau inacceptării existențiale, ci numai conștiințele care trăiesc o epocă de criză istorică. Voltaire, Diderot și ceilalți raționaliști din veacul al XVIII-lea nu puteau nici trăi, nici înțelege o „problematică existențială", pentru că reprezentau o clasă viguroasă, conștientă de drepturile ei politice. Clasa aceasta avea forța „de fapt" și trebuia doar s-o cucerească și „de drept". Dar pentru o so-

cietate care nu avea mijloacele învingerii crizei istorice, aşa cum era masa populaţiei elene şi romane, soluţia etică a fost o retragere, un răspuns negativ. Momentul istoric elenist a determinat pentru etosul grec deschiderea conflictului existenţial, care a căpătat o amploare impresionantă prin continuarea istorică a neoplatonismului, în care cunoaşterea, gîndirea ca atare, va fi subsumată *mîntuirii (sotiria)*.

Încă din veacul al V-lea î.e.n., destinul politic elen se arată sumbru, iar în veacul următor lumea elenă ştie că nu mai există nici o salvare pe plan politic. Stoicismul, deşi se afirmă ca o doctrină „energică", este însă ilustrarea acestei „lipse de ieşire" caracteristică crizei eleniste. Stoicismul a izbutit să fie îmbrăţişat de mai toate popoarele şi clasele, şi aceasta timp de veacuri, pentru că oamenii din orice clasă şi popor aflau în stoicism alinarea şi compensarea nesatisfacţiilor celor mai variate, fie de ordin economic, fie de ordin moral sau teoretic. Fiind receptat de clase şi de popoare diverse, a fost firesc ca stoicismul să sufere transformări de sens potrivit situaţiilor şi nevoilor materiale şi morale ale celor care recurgeau la această doctrină.

Stoicismul, deşi reprezintă, în fond, neputinţa masei elene de a accepta şi a depăşi criza istorică, a ajuns, prin unii stoici, să capete şi adăugiri politice cu sens pozitiv : s-a cerut egalitatea cetăţenilor, desfiinţarea proprietăţii particulare, interzicerea banilor etc. Stoicismul ajunge să militeze pentru egalitate universală pentru că fusese năruită bariera dintre lumea greacă şi cea a barbarilor. Condiţiile pe care le oglindeşte etica elenistă sînt altele decît cele ale eticii „cunoaşterii de sine", ale desăvîrşirii purităţii morale (Socrate) sau ale „virtuţilor cardinale", platonice, ca ideal etic aristocratic.

Noul moment istoric în care se naşte stoicismul este caracterizat prin formarea împărăţiei diadohilor pe ruinele monarhiei universale a lui Alexandru Macedon, mutarea centrelor economice din Grecia în Orient, pe insulele Rodhos, Delos, în Alexandria şi Siria, căderea democraţiei proprietate de robi şi creşterea uriaşă a contrastului dintre bogaţi şi săraci. Astfel se explică faptul că în viaţa practică unii stoici au călcat idealul „indiferenţei" şi au

devenit inspiratori ai reformelor agrare, cum a fost, de pildă, stoicul Ster, sfătuitor al regelui spartan Cleomene (253—219 î.e.n.). Cu toate acestea, filozofia stoicilor era lipsită de un caracter eficient și nu propunea vreo ieșire practică din situația existentă.

Criza istorică a destrămării *polis*-ului s-a desfășurat pe toate planurile, de la cel economic pînă la cel religios, și s-a răsfrînt cu cea mai mare intensitate în problematica etică. „În veacul al IV-lea... orașul-stat nu mai corespundea nici din punct de vedere economic și nici din cel politic condițiilor care îi dăduseră viață și care îi imprimau stabilitate și forță" [29]. Etica elenistă nu mai tinde „în sus", spre bine, valori etc., ci trăiește drama etică a mîntuirii. Ansamblul tematic al eticii eleniste este impregnat de setea liniștii, tocmai pentru că nu o mai posedă, de setea desprinderii de existență, pentru că nu o poate accepta, a eliberării de marasmul unei epoci de crize. Acum dispare, observă cu pătrundere Ranovici, „sentimentul de siguranță al existenței, pe care orașul-stat o garanta cetățeanului, fie și numai în limitele sale reduse" [30].

Epicureismul însuși trebuie înțeles dialectic, iar nu simplist, ca morală a plăcerii senzuale sau spirituale. Chiar dacă clasele avute au luat din epicureism numai ceea ce li se potrivea din „etica plăcerii", Epicur înțelege plăcerile în sens spiritual. Dar aceste plăceri înfățișau numai un aspect al doctrinei, pentru că motivul ei adînc era *liberarea* : de zei, de frică, de eroare, de tulburări și de nevoi ; liberare și desprindere pentru aflarea unei oaze de liniște în viața interioară. *Tipul înțeleptului*, comun tuturor sectelor etice eleniste, traduce cum nu se poate mai bine trăsătura *comună*, generală : subiectivizarea, retragerea din viața socială, cu compensarea morală a *perfecțiunii virtuții*.

Etica scepticilor este o etică a blazării și a oboselii extreme : scepticul renunță să-și mai înceapă măcar viața etică. El suportă nevoile și mizeriile umane în mod pasiv,

---

[29] A. B. Ranovici, *Elenismul și rolul său istoric*, traducere din l. rusă, București, Editura științifică, 1953, p. 34—35.
[30] *Ibid.*

dar fără să vrea să se angajeze în problematica existențială. Așa cum nu se decide să gîndească, tot așa renunță la trăirea etică. Scepticul reprezintă poziția negativistă extremă prin *abținerea* de la gîndire și acțiune.

Cirenaicul Hegesias spusese : „Fericirea nu poate fi atinsă". Etica elenistă se desfășoară sub zodia acestei convingeri. Iar prin Hegesias însuși, care pornise pe urmele lui Aristip la cucerirea plăcerii, se manifestă ruina sau negarea eticii hedoniste. Căci Hegesias ajunge la concluzia negativistă : omul nu poate atinge fericirea, tot ce poate face este „să evite răul", concluzie budist-schopenhaueriană, care ne luminează *caracterul anexistențial* al eticii eleniste : oamenii nu mai pot să-și propună alt scop etic, nu pot căuta alt sens al vieții decît evitarea suferinței, de fapt a *vieții însăși*. Hegesias, ultimul mare reprezentant al doctrinei hedoniste, a lăsat o lucrare intitulată *Desperatul*, iar cursurile i-au fost suspendate de către Ptolemaios, fiindcă propagau un val de deznădejde.

Stoicismul reprezintă un compromis. Stoicii nu se lasă pradă deznădejdii ca un Hegesias, nu-și dezvăluie patetic și dostoievskian problema suferinței, a salvării, a inacceptării existențiale. Stoicii au fost, desigur, oamenii cei mai înzestrați cu putere morală în epoca lor. Dar criza istorică care a determinat stoicismul a orientat într-un sens negativ și steril întreaga forță a etosului. Stoicii din prima fază (Zenon, Chrisip) nu și-au dat seama de caracterul dramatic al problemei pe care o trăiau și nici de sensul negativist al eticii pe care o inaugurau. De-abia tîrziu, în ultima fază a doctrinei (faza a treia), Epictet (60—140) va dezvolta cu sinceritate și luciditate ideea-rădăcină a stoicismului : „Începutul filozofării este conștiința propriei neputințe și imposibilitatea luptei împotriva necesității" [31]. În mărturisirea aceasta cu accent atît de modern, „tragic", este evidentă înfățișarea problematicii eticii ca un conflict existențial între om și necesitate (existență).

Inacceptarea stoică a existenței este un rezultat direct, „interior" al crizei istorice obiective. Cînd etosului uman îi lipsesc condițiile obiective ale înfăptuirii reformelor so-

---

[31] W. Nestle, *Die Nachsokratiker*, vol. I, Jena, 1923, p. 49.

ciale, cînd nici o clasă socială nu are condiţiile sau resursele necesare rezolvării pozitive prin acţiune a crizelor istorice, etosul îşi creează drept compensare un plan de viaţă fictivă.

Inacceptarea stoică a existenţei se traduce prin trei aspecte sau teme, care centrează în jurul lor varietatea afirmaţiilor întîlnite în scrierile stoicilor a) *inacceptarea realităţii psihice*, sau lupta împotriva afectelor; b) *izolarea egocentrică*, sau teoria „indiferenţei" (ataraxia); c) *tema virtuţii* ca depăşire printr-un efort extrem a posibilului uman.

a. *Inacceptarea realităţii psihice sau lupta împotriva afectelor* este prima treaptă, primul mijloc prin care etosul stoic înţelege să-şi creeze o altă viaţă decît cea pe care nu o poate suporta. Pentru stoici, afectele *(pàti)* sînt lanţuri din care omul trebuie să se desprindă. După Zenon, afectul este o mişcare sufletească împotriva naturii! Stoicii au botezat afectele „nenaturale", deşi afectele reprezintă tocmai condiţia umană.

Zenon a considerat afectul ca o pornire care depăşeşte măsura. Chrisip dă şi el o definiţie intelectualistă a afectelor, socotindu-le „judecăţi false". De abia *Poseidonios* (stoic din faza mijlocie, 135—51 î.e.n.), care este un admirabil psiholog, îl corectează pe Chrisip, ca un adevărat psiholog modern: „Afectele sînt anumite tulburări ale forţelor sufleteşti iraţionale"[32].

Poseidonios, care avea o certă vocaţie ştiinţifică, a practicat cu mult succes cercetările empirice în ştiinţele speciale ale naturii şi istoriei. Contactul cu realitatea empirică îl face să renunţe la definiţiile abstracte, intelectualiste ale înaintaşilor şi îi permite să arunce o privire uimitor de adîncă şi sigură în tainele vieţii sufleteşti. El arată (ca şi Adler!) că boala sufletească nu-i ceva constitutiv, aprioric, preformat, ci se prezintă ca o *dispoziţie* a sufletului de a se îmbolnăvi[33].

Prin aceste intuiţii psihologice remarcabile, Poseidonios sporeşte valoarea consecvenţei doctrinei etice şi pune capăt tălmăcirii stoicismului ca raţionalism etic „pur". De-

[32] Op. cit., p. 73.
[33] Vezi *op. cit.*, fragm. 77, 82.

spre Poseidonios nu se mai poate susține că „ar confunda" în mod naiv psihicul irațional cu rațiunea. El știe că viața sufletească este un dat irațional, dar aceasta nu-l face să renunțe la lupta împotriva afectelor. El nu se mai bizuie pe tema raționalistă socratică a cunoașterii de sine, ci, recunoscînd caracterul dat irațional al existenței, militează pentru inacceptarea ei etică. Cunoașterea realității nu mai are deci consecința acceptării, a soluției pozitive, a integrării existențiale, ci, dimpotrivă, *în ciuda* cunoașterii realității, moralistul cere inacceptarea ei. Trăirea afectivă este considerată de stoici o „înlănțuire" ; ea ține de existență, de umanitate, este trăsătura umană prin excelență. Stoicii cer tocmai anularea acestui ligament existențial. *„Apatia" devine țelul obsedant al desprinderii sau al inacceptării existențiale.* „Împotriva împătritului acord al bucuriei, grijii, fricii și milei trebuie dusă o luptă violentă", scrie stoicul Ariston [34].

b. Un al doilea motiv anexistențial se relevă în *libertatea* stoică, înțeleasă în toate manifestările ei ca mijloc de desprindere existențială. Stoicul își impune să-și desfacă toate legăturile existențiale ; libertatea lui are un sens *negativ* și izvorăște în clipa realizării *indiferenței*. Indiferența aceasta nu-i simpla sobrietate, tradiționala „măsură" în etica greacă clasică, față de plăcerile simțurilor și de juisarea bunurilor, ci ea începe de la indiferența față de lucruri, bunuri, față de aprecierile oamenilor și față de durerea fizică, pentru a culmina în nepăsarea față de moarte.

Pentru Zenon sînt indiferente cinstea și necinstea, bucuria, durerea, bogăția, sărăcia, sănătatea și moartea. Iar Ariston mărturisește : „Bunul suprem este indiferența : ea este ceea ce-i indiferent ca indiferent" [35].

Prin realizarea acestei „indiferențe" se urmărește de fapt o izolare și o detașare a eului față de lume, izolare care să concentreze toate forțele individului într-o *interiorizare* maximă, o concentrare egotistă a eului. Etosul trăiește în sine și pentru sine. Cu excepția celor puțini pomeniți la începutul capitolului de față, stoicul se manifestă în general ca un *asocial* ostentativ. Chrisip învață

---

[34] W. Nestle, *op. cit.*, fragm. 7.
[35] *Op. cit.*, fragm. 6.

că „trăsătura înţeleptului este să se ocupe numai de ce-i al său“ [36], iar pentru Ariston nu există patrie. În cosmopolitismul profesat de stoici se oglindea în acelaşi timp noua situaţie a societăţii, lipsită de bariere locale şi naţionale, dar se răsfrîngea şi indiferenţa stoicilor faţă de obligaţiile politice, care lui Socrate, Platon şi Aristotel le apăreau indiscutabile.

După stoici, înţeleptul trebuie să trăiască singur ; pentru el, „a fi liber“ înseamnă a fi singur. Chiar cînd unii stoici manifestă o simpatie socială (toţi oamenii sînt fraţi, făcînd parte dintr-un „organism universal“), simpatia aceasta păstrează un caracter *pasiv* şi este un ecou palid al ridicării maselor în cadrul luptelor sociale ale epocii. Cosmopolitismul a fost, în general, o înregistrare pasivă a unui fenomen social caracteristic elenismului. Pînă la urmă, cînd înţeleptul stoic trebuie să se manifeste pozitiv în viaţa politică, el alege liniştea şi refugiul în sine. *Epictet* va spune mai tîrziu : „Starea şi caracterul filozofului : el aşteaptă tot răul şi tot binele numai de la sine“ sau „Binele şi răul stau în voinţa noastră“. Filozoful este „omul care îţi dă libertatea“.

În etica stoică, *virtutea* funcţionează ca un suprem motiv „dogmatic“, în sensul că cere depăşirea limitelor sau a posibilului uman, cum îşi va da seama Montaigne. Indiferenţa faţă de durere şi moarte, excesul purităţii şi al voinţei sînt puse în slujba concentrării egotiste. Stoicii postulează *idealul perfecţiunii* ca o juisare individuală, care creează beatitudinea. „Virtutea singură dă fericirea“, va spune Zenon. Virtutea nu-i plăcere, de aceea stoicii deschid o polemică violentă împotriva doctrinei epicureice. „Virtutea este perfecţiunea“, spune stoicul Hekaton. Virtutea stoică nu-i plăcere, dar nu-i nici mijloc spre fericirea sau salvarea altora. Este un scop în sine, este însăşi fericirea egotistă. Pentru a fi realizată, perfecţiunea aceasta cere stoicului o luptă cu sine însuşi, o luptă împotriva naturii. Ceea ce nu-i împiedică pe stoici să declare că virtutea este „trăire conform (!) naturii“. Această trăire era însă „conformă“ numai planului de viaţă ireală, pe care stoicul şi-o crea prin încordare asce-

---

[36] *Op. cit.*, fragm. 72.

tică. Stoicii nu acceptă omul în realitatea lui, ci cer depășirea naturii umane prin „încordare atletică", cum va spune Panaitios.

Problematica existențială și dezvăluirea dialecticii compensării, a „dedublării lumii" ne îngăduie înțelegerea limpede a tuturor temelor eticii stoice. Virtutea stoică, realizarea „apatiei" și lupta împotriva afectelor trădează inacceptarea existențială, determinată de momentul istoric al crizei epocii eleniste. Mai tîrziu, experiența a dovedit stoicilor că idealul perfecțiunii era supraoman și irealizabil sau „monstruos", cum va spune Montaigne ca om lucid al Renașterii.

b) PASCAL

Pascal, în a cărui personalitate s-au întîlnit un mare savant, un profund psiholog și un zelos moralist creștin, a fost cu deosebire preocupat ca moralist de „mizeria" condiției umane. Tema condiției umane fusese adînc dezbătută de către Montaigne. Ca un adevărat exponent al clasei noi în ascensiune, Montaigne reușește să ia o poziție nouă față de morala religioasă, care infiera „păcatul originar" și „imperfecțiunea" umană. În judecarea omului, Montaigne se oprește la formula liniștitoare: omul nu este „nici înger, nici bestie". Față de exortațiile bisericii, ca și față de cele ale stoicilor de a depăși „măsura umană", față de disprețul teologilor pentru slăbiciunile „creaturii", Montaigne arată că omul nu are de ce se rușina de sine. Fără să tăgăduiască, ci, dimpotrivă, luminînd și accentuînd contradicțiile și rătăcirile, neputințele și fragilitatea „condiției umane", Montaigne ajunge totuși la concluzia că omul poate și trebuie să se accepte *așa cum este*. Bucuria de viață și de creație pot izvorî și din acceptarea de sine: „natura" justifică slăbiciunile și limitele umane.

Este deosebit de semnificativă poziția lui Pascal față de Montaigne și față de întreaga morală nouă, „naturalistă", pe care o exprimă Montaigne: deși învață de la precursorul său, deși preia și dezvoltă original rezultatele psihologiei dezbărate de teologie, Pascal, ca moralist creș-

tin, ia poziţie ostilă faţă de morala nouă pe care o reprezintă marele umanist. În partea a VI-a din *Pensées*, se poate urmări şovăiala între spiritul obiectiv ştiinţific al savantului Pascal şi obiectivele moralistului şi apologetului creştin. Şi Pascal îşi dă seama că omul nu este „nici înger, nici bestie". Şi el îşi dă seama că, într-o analiză antropologică obiectivă, omul poate apărea demn de milă, dar totodată demn de admirat. El este acela care vorbeşte cu impresionant patos despre „demnitatea gîndirii" şi despre om ca „trestie gînditoare". Pascal urmăreşte cu fermitate tema „mizeriei şi gloriei" umane şi, atît timp cît uită de scopul pe care îl urmărea — de a demonstra că mizeria condiţiei sale îl împinge pe om spre Dumnezeu —, reflecţiile pascaliene ne înfăţişează sesizant valoarea şi limitele umane, impunîndu-se ca un model de antropologie filozofică.

Omul Renaşterii, care există indubitabil în Pascal, cîntă în mod spontan gloria omului ; teologul creştin nu află în om decît „nestatornicie, urît, nelinişte". Mizeria umană este „nefericirea naturală" a condiţiei noastre şi este atît de jalnică, încît „nimic nu ne poate mîngîia". Chiar dacă omul dispune de raţiune, la ce-i foloseşte ? întreabă Pascal. În viaţă, ceea ce-i mînă pe oameni sînt pasiunile, iar ceea ce le determină judecăţile şi aprecierile este obiceiul, cutuma. Oamenii ascultă de obiceiuri şi de legi, cred în morală şi drept. Dar dacă confruntăm diversitatea uluitoare a obiceiurilor şi a legilor, vedem că ele sînt relative şi iraţionale. Pe ce motiv ne putem întemeia ca să susţinem că un obicei este mai just sau mai raţional decît altul ? Ceea ce-i drept într-o ţară este crimă într-alta. Nu există deci, conchide Pascal, nici o bază raţională a dreptului şi a moralei ; ambele sînt iraţionale, absurde. Se poate ca un om să aibă dreptul să mă ucidă pentru că locuieşte dincolo de rîu şi pentru că prinţul al cărui supus este se află în război cu al meu ? se întreabă Pascal. Şi el conchide că oamenii, neputînd da forţă dreptăţii, au căutat ca puterea să capete atributul echităţii.

Observator profund al vieţii, Pascal a sesizat cu pătrundere domnia dreptului celui mai tare, superioritatea forţei asupra dreptului : „La force est la reine du monde,

et non pas l'opinion"[37]. El a dezvăluit cu luciditate baza raporturilor dintre oameni : relaţiile de necesitate, relaţiile de forţă. Regalitatea se bazează pe slăbiciunea şi pe ignoranţa popoarelor ; respectul pentru regi are o bază iraţională, „la folie des peuples". Respectul pentru cei mari este determinat nu de valoarea lor, ci de mărimea suitei sau a alaiului lor.

Pascal revine adesea la o caracterizare a „condiţiei umane" pe care au dezvoltat-o cu predilecţie unii romantici şi existenţialişti : urîtul. Pascal afirmă că omul este atît de nefericit, încît l-ar năpădi urîtul chiar fără nici o pricină, din propria stare a fiinţei sale. Omul îşi este sieşi atît de urît, încît trebuie să fugă de sine ; goana după plăceri, goana după satisfacţii deşarte, setea de activitate şi groaza de repaus nu sînt decît expresii ale urîtului.

Deşi Pascal ne-a lăsat acel admirabil program al antropologiei filozofice — să relevăm atît măreţia, cît şi mizeria omului —, ca moralist creştin el uită de acest program şi cere „umilirea omului".

Pascal este revoltat de cutezanţa lui Epictet, care îl aşază pe înţelept alături de zei. Omul nu trebuie lăudat fiindcă situaţia lui n-are nimic demn de laudă ; el îşi caută locul şi nu-l găseşte, iar datoria moralistului este să stimuleze această căutare neliniştită, să nu-l lase pe om mulţumit de sine, chiar dacă această mulţumire este foarte modestă.

În timp ce Montaigne constată cu curiozitate şi cu nepăsare contradicţiile şi limitele umane, Pascal găseşte în ele un mijloc de a umili omul, ba chiar de a-l aduce la desperare : „Je ne souffrirai point qu'il se repose en lui..." De aici şi înverşunarea lui Pascal împotriva tuturor distracţiilor *(divertissments)* prin care omul caută să uite de gravitatea problemelor etice. Oamenii caută cu neastîmpăr orice mijloc de a se îndepărta şi de a uita de ei înşişi. Aceasta repugnă fireşte oricărui moralist, dar lui Pascal îi repugnă nu numai pentru că această căutare de distracţii trădează un gol sufletesc, ci şi pentru că ea înseamnă o împăcare cu viaţa, o acceptare de sine

---

[37] Pascal, *Pensée et opuscules*, ed. Brunschvicg, 1904, p. 303.

şi o acceptare a existenţei. Ţelul mărturisit al lui Pascal este tocmai să răscolească nemulţumirea de sine, să provoace dezgustul şi ura de sine. Concluzia triumfătoare a zeci de constatări şi reflecţii este : „le moi est haissable...".

Pascal condamnă cu scîrbă individualismul Renaşterii în persoana lui Montaigne : „Le sot projet qu'il a de se peindre ! et celà non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir ; mais par ses propres maximes, et par un dessein premier et principal...". Nu lauda omului, nu ditirambi închinaţi capacităţilor lui, ci un tablou întunecat al slăbiciunilor şi al mizeriilor umane, acesta-i obiectivul lui Pascal, care este în flagrantă contradicţie cu îndemnul la cunoaşterea şi la valorizarea obiectivă a omului. Creştinul Pascal neagă ceea ce propune gînditorul (antropologul). Moralistul creştin mărturiseşte candid *de ce* pune mai presus tabloul negativ al condiţiei umane : „...Pentru ca el să întindă braţele spre mîntuitor...".

Singura calitate umană de care mai ţine seama Pascal este capacitatea omului de a cunoaşte adevărul şi de a fi fericit prin credinţă. Pascal a înţeles prea bine că în epoca lui, după ce omul modern gustase din beţia cunoaşterii, a artei şi a bucuriei de viaţă, sarcina înăbuşirii individualismului şi a setei de valori, atît materiale, cît şi spirituale, era destul de grea. De aceea Pascal îşi desemnează cu fermitate ţelurile : subaprecierea raţiunii, a ştiinţei, a artei, a plăcerilor, a forţei şi a prestigiului social şi, mai ales, umilirea eului.

Omul trebuie să înţeleagă, scrie Pascal, că este un monstru incomprehensibil. Omul trebuie să se sperie de contradicţiile care mişună în fiinţa lui morală. Omul trebuie să recunoască zădărnicia cunoaşterii şi deşertăciunea artei ; Pascal desconsideră teatrul, muzica şi pictura (este mai indulgent cu arta literară, poate pentru că simte că el însuşi este un mare scriitor şi fiindcă nu se socoteşte lipsit de vanitatea scrisului...).

Intr-o notă succintă, Pascal îşi propune : „De scris împotriva celor care adîncesc prea mult ştiinţele. Descartes". Iar în altă notă mărturiseşte că nu-i poate ierta acestui mare contemporan al său faptul că l-a concediat pe Dumnezeu din regnul naturii, adică tocmai meritul isto-

ric al făuririi primului tablou materialist-mecanicist, ştiinţific, al universului. Pascal nu desconsideră, în fond, cunoaşterea naturii, ci numai faptul că ea reprezintă o satisfacţie morală, o cale de împăcare a omului cu sine însuşi şi putinţa lui orgolioasă de a se lipsi de religie.

Pascal simte şi reliefează *opoziţia* dintre om şi univers : „Ce-i omul în cadrul infinitului ?". Antiteza dintre caracterul finit al omului şi caracterul infinit al universului este un izvor de amărăciune, de îndoială, de neîncredere în puterea de cunoaştere a omului. Omul se află la mijloc între două infinituri. Din această situaţie, din care pentru un Copernic, Bruno sau Galilei decurge patosul independenţei şi îndrăznelii gîndirii ca o componentă principală a noului etos, izvorăşte pentru Pascal *desperarea.* Din relativitatea cunoaşterii, din faptul că cunoaşterea, după cum arăta deja Galilei, nu este absolută cantitativ (în „extensiune"), dar este obiectivă calitativ (este „intensivă"), din această relativitate Pascal trage concluzia umilinţei şi desperării. Deoarece lumea se înfăţişează ca o reţea infinită de legături şi de interacţiuni, de aceea omul trebuie să fie „dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin".

Dificultăţile, obstacolele şi incertitudinile specifice cunoaşterii sînt transformate de Pascal într-un *argument etic :* omul trebuie să se lepede de raţiune, să recunoască nonsensul ei. Argumentarea pascaliană se caracterizează prin alternativa : *totul sau nimic.* Dacă omul nu poate avea fericirea totală, cunoaşterea totală, certitudinea totală, atunci toate aceste valori se risipesc, nu mai sînt nimic. Este, poate, primul moment „romantic" în evoluţia conştiinţei axiologice moderne : omul şi lumea sînt văzute prin prisma absolutului şi, pentru că existenţa nu corespunde exigenţei absolute, ea trebuie repudiată. Concluzia este leitmotivul : absolutul îl dă credinţa...

Neantul joacă la Pascal un rol important ; tema neantului împletită cu cele ale desperării şi raţionalului îi apropie în chip semnificativ pe existenţialiştii contemporani, chiar pe cei atei, de poziţia moralistului creştin.

A doua zi după cea de-a doua convertire, Pascal scrie opusculul *Sur la conversion du pécheur* (1655), în care descrie noua sa stare de spirit. De fapt nu-i numai o stare

de spirit, ci o nouă atitudine etică, o nouă concepţie despre viaţă. Miezul ei este noua atitudine a conştiinţei faţă de existenţă, pe care Pascal o caracterizează *în opoziţie* cu starea de spirit anterioară. „La prèmiere chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle" [38].

Noua stare spirituală este de „teamă" şi duce la un reviriment în atitudinea conştiinţei faţă de tot ce mai înainte accepta şi-i plăcea. Existenţa întreagă cade sub semnul caducităţii, „neantizării" : conştiinţa „considère les choses périsables comme périssantes *et même déja péries ;* et dans *la vue certaine de l'anéantissement* de tout ce qu'elle aime, elle s'effraye dans cette considération, en voyant que chaque instant lui arrache la jouissance de son bien, et que ce que lui est le plus cher s'écoule a tout moment" [39].

După cum reiese limpede din această proaspătă mărturie a convertitului, prima acţiune spirituală a „vieţii noi" trebuie să fie negarea vieţii, smulgerea valorilor din cîmpul existenţial, „neantizarea" lumii. În fond, neantizarea este un mijloc folosit de conştiinţă pentru a se sustrage valorizării lumii, pentru ca ea să nu mai accepte „bunurile" — „stima şi dispreţul" —, adică integrarea în normele şi criteriile valorizării sociale.

Mai tîrziu, în *Pensées*, pentru a terifia omul neprevenit, pentru a-l zgudui pe „libertin" şi a-i determina criza morală menită să-l ducă la prosternarea în faţa divinităţii, Pascal trasează tabloul neantului, situaţia dramatică a conştiinţei pierdute în mijlocul neantului. Pascal vorbeşte despre „îngrozitoarele spaţii ale universului" şi despre ignoranţa sfredelitoare cu privire la tot ce ne înconjură. Nu ştim cine ne-a adus pe lume, nici ce-i lumea, nici cine sîntem noi înşine ; trăim „ignoranţa teribilă" despre tot ce ne-nconjură ; nu ştiu ce-i corpul meu, nici ce sînt simţurile sau gîndirea ; nu ştiu de ce mă aflu mai curînd în acest loc decît în altul (în limbajul lui

---

[38] Pascal, *op. cit.*, p. 126—127 (subl. ns.).
[39] *Ibid.*

Sartre : „L'être est sans raison, sans cause et sans nécessité") [40].

Omul se defineşte ca un punct pierdut într-un ocean al *neantului, veşniciei* şi *misterului*, trei motive centrale existenţialiste. La Pascal, infinitul, neantul, veşnicia şi misterul converg într-o viziune unitară. Din clipa în care infinitul existenţei nu mai are sens, din clipa în care existenţa nu mai este posibilitate deschisă pentru acţiune şi cunoaştere, infinitul devine neant.

Şi sentimentul iraţionalului existenţei îi apropie pe existenţialişti de moralistul creştin. Pascal răstoarnă raportul pozitiv dintre gîndirea raţionalistă şi existenţă, care se traduce prin recunoaşterea, acceptarea şi folosirea determinismului. În timp ce raţionalistul se bucură de tot ce descifrează prin cifrul determinismului, iraţionalistul cere explicarea determinismului însuşi. Pascal nu acceptă existenţa ca dat, datul însuşi este pus sub semnul întrebării : „...Je m'efraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors" [41].

Atingem aici un punct în care se îngemănează frapant eticul şi teoreticul, din care reiese cu evidenţă faptul că inacceptarea existenţială, negarea existenţialistă ca fenomen etic, determină iraţionalismul ca fenomen teoretic. Pentru conştiinţa normală din punct de vedere psihologic şi etic, problema şi perspectivele activităţii şi realizării se fundează pe acceptarea existenţei ca dată. Această acceptare, fireşte, nu exclude intenţia, dorinţa şi lupta pentru schimbare, transformarea unora sau altora din aspectele existenţei (naturii sau societăţii). Însă conştiinţa existenţială, opusă celei anexistenţiale, înainte de a transforma realitatea o presupune ca dată, acceptă existenţa dată ca punct de plecare şi nu o consideră absurdă, nici nu o pune „între paranteze".

Iraţionalismul consideră ca „absurdă" sau „misterioasă" existenţa nu pe motivul că nu poate fi suficient sau deloc cunoscută prin raţiune, ci pentru că *este* aşa cum este, pentru că ea nu corespunde sau nu răspunde cerinţelor

---

[40] I. P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 713.
[41] Pascal, *op. cit.*, III, 205.

afective sau axiologice ale unei clase, ale unui grup social *(noblesse de robe* în cazul lui Pascal și Racine, după cum a arătat Lucien Goldmann în *Le Dieu caché)* sau pentru că o întreagă societate nu mai găsește sens în existența reală (etica elenistă).

Întrebîndu-se care ar fi bazele sociale ale „refuzului lumii", Lucien Goldmann a legat această atitudine negativistă și protestatară a lui Pascal de existența unui grup jansenist extremist, format în jurul abatelui Martin de Barcos. Această atitudine spirituală a însoțit detașarea de viața politică și socială a unei categorii de oameni aparținînd așa-numitei „nobilimi judecătorești", „noblesse de robe" *.

Faptul că nu știe *de ce* s-a născut în veacul al XVII-lea (sau al XX-lea) și nu în alt veac, faptul că nu există o motivare sau o rațiune a contingentului, faptul că există o necesitate opusă subiectivității sau care nu ține seama de dorințele subiective, toate acestea sînt *tot* atîtea motive pentru existențialist de a face din raportul om-existență un conflict, o situație dramatică, absurdă, o situație *inacceptabilă*. Teoretic, faptul că existența este învăluită în mister, că ea este încărcată de necunoscute, poate stimula — și a și stimulat și stimulează — gîndirea. Negarea acestui fenomen, răsturnarea lui într-un sens negativist nu este o poziție arbitrară, o „idee" ciudată, ci este determinată de dorința unei „alte" existențe, fie în lumea virtuții stoice, fie în aceea a religiei creștine. Negarea rațiunii, a sensului și a valorilor ei este imperios cerută la Pascal de soluția mîntuirii prin credință : „...Il faut renoncer à la raison pour garder la vie...".

Pascal vorbește despre existența și funcția rațiunii, despre felurile în care se înfățișează rațiunea, despre lupta ei cu pasiunile. Există chiar reflecția, neconcludentă însă, prin care este socotit ca un exces tot atît de condamnabil să nu folosești rațiunea pe cît este de condamnabil să folosești numai rațiunea (IV, 253). Dar „ultima acțiune a rațiunii este să recunoască infinitatea lucrurilor care o depășesc...", deci sensul ei ultim este *supunerea* : „Soumission est usage de la raison, en quoi

* Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques. Vision tragique du monde et noblesse de robe,* Paris, Gallimard, 1959.

consiste le vrai christianisme“ (VI, 269). Rațiunea trebuie să facă un ultim efort nu pentru a-și supune misteriosul, necunoscutul, ci pentru a înțelege că trebuie să se anihileze, să renunțe la sine : „Il n'y a rien de se conformer à la raison que ce désaveu de la raison“ (IV, 272).

Unul din motivele denigrării rațiunii, a înjosirii ei conștiente la Pascal este demonstrarea tezei janseniste că „credința este un dar al lui Dumnezeu“, iar nu un rezultat al rațiunii. Pascal vrea să convingă că omul n-are nici un merit, că el depinde cu totul și cu totul de divinitate, că el vine cu mîinile goale spre această divinitate, pe care n-o egalează întru nimic. În credință nu-i nevoie de rațiune, ci numai de sentiment. Pascal, deși este om de știință și admirator al rațiunii, accentuează neobosit caracterul pur afectiv, irațional, al atitudinii religioase : „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point...“. „C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison...“.

În veacul în care nevoia certitudinii raționale și-a căpătat o amplă expresie prin problema metodei (Descartes), în epoca în care setea de „idei clare“ devine o lozincă spirituală generală, Pascal înalță obscuritatea teologică deasupra clarității raționale : „...Recunoașteți deci adevărul religiei în înseși obscuritatea ei...“ (VII, 565). Și el propune cu îndrăzneală, în veacul raționalismului, „nebunia“, adică iraționalul religiei, ca și precursorul său Tertulian („Credo quia absurdum est“).

La prima vedere, legătura dintre teza despre iraționalitatea sau absurditatea existenței și aceea privind iraționalitatea religiei, dintre iraționalitatea (contradicțiile) gîndirii umane și iraționalitatea religiei nu apare. Lipsa de legătură este *pentru noi :* ni se pare de neînțeles ca cel ce critică iraționalul existenței să prefere iraționalul total.

Dar repulsia față de iraționalitatea existenței nu este repulsia față de irațional, ci față de *existență,* căci ceea ce-i trebuie conștiinței anexistențiale nu este mai mult rațional, ci *altă* existență decît cea reală : planul fictiv, iluzionar (oricît de irațional ar fi el !) al religiei.

Acceptarea existenţei şi raţionalitatea sînt strîns legate : raţionalitatea sau acceptarea şi folosirea raţiunii este implicată în acceptarea existenţei. Inacceptarea raţiunii, desconsiderarea ei sînt fenomene relevante pentru atitudinea negativistă faţă de existenţă, de aici, după cum se va vedea, ura iraţionalistului Kierkegaard împotriva raţionalistului Hegel.

Pascal a mărturisit foarte clar motivele etice ale negării existenţialiste, inclusiv negarea sau desconsiderarea raţiunii pentru a ne salva viaţa. Este însă vorba nu de o viaţă reală, viaţa clădită pe acceptarea existenţei, ci de o „altă" viaţă : viaţa nemuririi sufletului, viaţa credinţei, viaţa extincţiei personalităţii. Vorbind, de pildă, despre nemurirea sufletului, Pascal arată că problema aceasta este atît de importantă, „încît trebuie ca cineva să-şi fi pierdut orice sentiment pentru ca să ajungă să-i fie indiferentă". Toate acţiunile şi gîndurile noastre, afirmă Pascal, iau o direcţie sau alta după atenţia sau neatenţia faţă de această problemă, „după cum vom avea de nădăjduit sau nu bunuri veşnice..." (III, 194). „Nimic nu-i mai real... nici mai teribil..." decît de a şti dacă vom fi fericiţi sau nenorociţi în „veşnicie". Această „viaţă în veşnicie", fericirea sau suferinţa veşnică va constitui problema esenţială care hotărăşte totul, iar nu imperfecţiunea gîndirii sau a simţurilor, scăderile omului sau iraţionalitatea moravurilor.

După cum am menţionat, condiţiile istorice în care a trăit Pascal i-au făcut destul de dificilă sarcina umilirii omului, a înăbuşirii personalităţii şi a subestimării raţiunii. Pascal însuşi nu a putut uita complet nici de propria sa personalitate de gînditor şi de savant, nici de poziţiile noi în cultura epocii sale. Lucrul acesta reiese cu deosebire în evidenţă atunci cînd Pascal discută atitudinea pe care trebuie s-o luăm faţă de om şi posibilităţile lui de realizare etică. El nu poate să nu fie de acord cu Montaigne în critica pe care acesta o făcuse virtuţii stoice : „Ce que les Stoïques proposent est si difficile et si vain !" (VI, 360). Şi Pascal înclină uneori către o cale de mijloc între poziţii etice extreme. El critică cele două extreme ilustrate prin stoicism şi epicureism, poziţia celor

care înalță prea sus ca și a celor care coboară prea jos omul. Critica aceasta se altoiește perfect cu acel îndemn.

Pascal șovăie între a da omului o caracterizare zdrobitoare și între dorința de a-l lăsa totuși vrednic de harul divinității. Concluzia la care ajunge este că omului îi trebuie umilință nu ca o stare finală, ci ca stare de trecere spre „măreția" religiei. Dar în această stare, firește, omul însuși n-are nici un merit : „Il faut des mouvements de grandeur, non de mérite, mais de grâce, et après avoir passé par la bassesse" (VII, 525).

c) SCHOPENHAUER

Este foarte straniu că Mounier nu vede locul lui Schopenhauer în istoria existențialismului, deși filozoful german a trăit în aceeași epocă în care a trăit Kierkegaard și a luat o atitudine care îl integrează în existențialismul veacului al XIX-lea.

Schopenhauer era convins că „negarea" sau „afirmarea voinței" constituie esența problematicii etice. *Lumea ca voință și ca reprezentare* nu este o gnoseologie, ci o ilustrare a soluționării negative a raportului dintre om și lume, a conflictului existențial. În metafizica lui colorată etic sau în etica lui construită metafizic aflăm prima speculație largă asupra acceptării și inacceptării existențiale, prima prelucrare teoretică a unor intuiții care nu lipsiseră în etica elenistă, dar care rămăseseră numai intuiții.

Desigur că Schopenhauer nu putea cuprinde problematica existențială în toată lărgimea ei, deoarece el însuși militează pentru o soluționare negativă în această problemă. Așa, de pildă, el n-a văzut fenomenul pozitiv al dialecticii acceptării existenței pe care se fundează dialectica valorii ; Schopenhauer s-a mulțumit cu o polemică minoră împotriva „optimismului". În schimb, el a pătruns remarcabil „jumătatea" negativă, refuzul existenței și dialectica devalorizării ei, dînd astfel teoretizarea refuzului romantic al lumii.

Se știe care este ultimul cuvînt ale eticii schopenhaueriene : *negarea voinței de viață,* deoarece afirmarea voinței generează suferință insuportabilă. Problema ultimă,

care antrenează soluţia negativă, este deci problema suferinţei, care duce direct spre îndemnul la retragere din viaţa socială, la refuzul acţionării, la sfidarea istoriei. La Schopenhauer „pesimism înseamnă înainte de toate justificarea filozofică a nonsensului oricărei acţionări politice“ [42].

Schopenhauer se fereşte să fundeze o etică pornind de la conceptul intelectualist al persoanei, de la imperativ sau de la conceptul banal („plat“) al eticii filistine. El porneşte nu de la *concepte*, ci de la voinţa trăită, căreia îi dă o amploare metafizică nejustificată : „totul“ în univers ar fi manifestarea voinţei !

Dacă voinţa este sau nu „lucrul în sine“ este mai puţin important decît definirea şi conceperea acestei voinţe. În acest punct, o confruntare între Schopenhauer şi Adler este semnificativă : filozoful romantic şi savantul modern caracterizează *negativ* voinţa umană. Schopenhauer a insistat asupra rolului *persistenţei* nesatisfacţiei originare. „Nici o satisfacţie nu-i durabilă ; ea este mai curînd izvorul unei noi tendinţe“. Prin aceasta, Schopenhauer a sesizat profund dialectica nesatisfacţiei, rădăcină a agitaţiei şi a acţionării umane. În perspectiva lui aprioric negativistă, această agitaţie perpetuă, acest *Streben* neostoit se înfăţişează însă ca lipsit de ţel. O analiză neprevenită respinge această concepţie, deoarece viaţa sufletească este esenţialmente finalizată : scopul perpetuu, îndărătnic şi aprig urmărit, este tocmai *anularea nesatisfacţiei originare* (în limbaj modern : reducerea tensiunii), este atingerea stării de certitudine şi de autoafirmare. În perspectiva pesimistă, viaţa apare ca suferinţă continuă, deoarece îi lipseşte momentul real al satisfacţiei, al autoafirmării.

În condiţia umană, Schopenhauer a intuit şi a analizat cu adîncă justeţe numai acel aspect sau latură care coincide cu propria lui atitudine negativistă. De aici şi nerecunoaşterea acelei pendulări dintre satisfacţie şi nesatisfacţie, pendulare care caracterizează dialectica autentică a stărilor sufleteşti. Schopenhauer nu neagă existenţa momentului satisfacţiei, pe care o numeşte fericire, satis-

---

[42] G. Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1955, p. 165.

facţie, *bien-être (Glück, Befriedigung, Wohlsein)*. El concepe însă satisfacţia cu totul nedialectic numai ca fericire şi *bien-être* material. Psihologic însă, după cum s-a văzut, satisfacţia poate fi obţinută nu numai „direct" pe plan existenţial, ci şi pe planul ficţiunii sau al sublimării fictive. Dialectica aceasta pe dublu plan al satisfacţiei sau compensării psihice nu poate fi anulată prin nici un tezism pesimist : dimpotrivă, dialectica compensării este aceea care explică pesimismul însuşi. Încercarea de anulare a dialecticii satisfacţiei izvorăşte dintr-o poziţie negativistă. Tot acest negativism de principiu ne luminează şi asupra celuilalt sens pe care îl află Schopenhauer în „bucurie" şi „fericire" : ele ar fi numai clipele rare ale anulării voinţei prin realizarea stării de contemplaţie estetică.

Cînd Schopenhauer afirmă că „viaţa este suferinţă" („Leben heisst Leiden"), motivul acesta ne arată că ne aflăm în miezul problematicii existenţiale. El nu se mai interesează de tratarea teoretică *neprevenită* a problemei existenţiale, ci se află angajat în pledoaria pesimistă pentru exprimarea propriei atitudini.

La Schopenhauer, conflictul dintre eu şi existenţă este reprezentat printr-un conflict între eu şi voinţă, între individ şi voinţă. Viaţa este, după el, obiectivarea voinţei. Omul este liber să afirme sau să nege voinţa de viaţă, sau, în termenii noştri, omul poate alege acceptarea sau inacceptarea existenţei. Voinţa (sau obiectivarea ei „viaţa") i se înfăţişează ca suferinţă necurmată, deoarece tendinţa originară de expansiune este încontinuu stăvilită prin diverse obstacole. Acest conflict dintre voinţă şi obstacol naşte suferinţa, pe care omul o împărtăşeşte cu animalul.

Spre deosebire însă de animal, care suferă inconştient, înăbuşit şi deci atenuat, omul se distinge prin trăirea maximă a suferinţei. Cu cît creşte conştiinţa, cu atît creşte şi suferinţa. Schopenhauer insistă cu drept cuvînt asupra acestui raport direct între intensitatea conştiinţei şi a suferinţei. El reliefează astfel deosebirea graduală dintre sensibilitatea animală şi cea umană, însă se opreşte la fixarea acestei deosebiri graduale fără să poată înţelege dialectic cum la un moment dat cantitatea se schimbă

brusc în calitate, fără să intuiască și deosebirea dintre psihicul animal și cel uman (resursele subiectivității, ale afirmării de sine și ale compensării).

Reliefarea insistentă a suferinței îl împiedică pe Schopenhauer să înțeleagă dialectica dualității tendințelor : suferință, dar simultan tendință spre valori. Oricît de intensă ar fi trăirea umană a suferinței, ea nu poate acoperi și nici epuiza tendința de *autoafirmare* prin realizarea valorilor. Afirmația contrară relevă nu atît o optică psihologică deformată, cît trădează o poziție etică în care *trăirea suferinței obnubilează prezența valorilor*. Și acesta este cazul teoriei lui Schopenhauer. După el, esența etosului uman se reduce la o trăire a necesității, lipsei și plictiselii : pendularea dintre urît și durere. În trăirea urîtului se întîmplă paradoxal că tocmai existența devine o povară. Întreaga osteneală a omului tinde spre obținerea sau asigurarea existenței nude, dar cînd a obținut această existența însăși îi devine o povară de care nu știe cum să scape cît mai repede (Schopenhauer a scris cîteva rînduri despre truda zilnică a masei pentru agonisirea existenței, luînd însă faptul ca ceva „fatidic" și „inexorabil") [43].

Orice aspect al existenței este, după Schopenhauer, un izvor de suferință : lipsa sau nevoile, grija, urîtul, instinctul sexual, dragostea, gelozia, invidia, ura și frica de moarte. Durerea este inevitabilă și singura consolare ar aduce-o faptul că fiecare are o anumită măsură pentru cît poate îndura. Omul nu suferă numai de dureri reale, uneori îl chinuiește mai mult răul imaginar. În definitiv, omul nu trebuie să se ferească de răul din afară din moment ce poartă în sine izvorul suferințelor celor mai variate. Concluzia lui Schopenhauer în acest pasaj este laitmotivul budist : rădăcina chinurilor este dorința, care nu poate fi niciodată secată, asemenea butoiului Danaidelor.

Și mai caracteristică este *definirea negativă a fericirii*. Ea este *numai* satisfacerea unei dorinți : odată cu *satisfacerea unei lipse* încetează și juisarea. Negativismul atitudinii lui neagă deci fenomenele *pozitive* ale bucuriei și

---

[43] Asupra muncii în fabrici, cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II, Insel-Verlag, p. 1 380.

fericirii ; soluţia negativă a conflictului existenţial, negarea lumii, decretează că fericirea nu-i decît eliberare de durere.

Caracterul negativist al poziţiei proprii se evidenţiază la Schopenhauer şi prin felul cum înţelege soluţia pozitivă a raportului existenţial, adică „afirmarea voinţei". În eticile existenţiale, fundate pe acceptarea existenţială, din însăşi soluţia acceptării izvorăsc valorile în varietatea lor nesecată. La Schopenhauer, afirmarea voinţei este un act sărac în consecinţe : el semnifică numai *acceptarea trupului*, autoconservarea şi reproducerea. Tema principală a voinţei în cazul afirmării ei este mai întîi satisfacerea tuturor nevoilor determinate de existenţa corporală. Această autoconservare este însă o manifestare atenuată a voinţei de viaţă, căci, dacă s-ar mărgini la ea, voinţa s-ar stinge cu moartea trupului. Manifestarea intensă, de cele mai deseori aprigă şi violentă, este acea afirmare a voinţei care depăşeşte propria existenţă, este reproducerea speciei. La aceste două manifestări ale voinţei se reduce acceptarea existenţială la Schopenhauer ! Este un biologism sărac, o trăire nudă a necesităţii, dar fără ca aceasta să aibă vreun raport cu atracţia valorilor, fără ca etosul să polarizeze necesitatea şi valoarea.

Consecinţa inevitabilă este deci depotenţarea axiologică a realului, *anularea dialecticii pozitive prin care din acceptarea* existenţială răsar *valorile*. Afirmarea voinţei nu semnifică pentru Schopenhauer decît autoconservarea şi reproducţia, adică *necesitatea ca necesitate nudă, din care au dispărut orice posibilităţi axiologice, orice realizare şi sens etic.*

Pe cînd într-o etică existenţială care primeşte dialectica sens-nonsens, efortul este pus la încercare pentru a accepta existenţa şi a crea valori în cadrul realului, la Schopenhauer afirmarea voinţei nu necesită nici un efort etic. Forţa etosului se manifestă după el numai în cazul *negării* voinţei ! Şi, într-adevăr, ar fi ridicul un efort etic al cărui rezultat final este autoconservarea şi reproducerea !

Pentru a releifa nonsensul vieţii şi al afirmării voinţei, Schopenhauer a scris pagini impresionante despre sărăcia şi deşertăciunea vieţii sufleteşti a majorităţii indivizi-

lor, considerînd că ei se agită şi se iluzionează ca nişte marionete ridicule, luptînd din răsputeri pentru existenţă, pentru ca mai apoi să caute mijloacele de a suporta existenţa, mijloacele de a omorî timpul şi uritul. Fiecare viaţă de om este văzută numai ca o exprimare trecătoare a voinţei nesfîrşite ; ştiind că la capătul vieţii aşteaptă moartea, fiecare făptură se străduieşte şi gîfîie să afirme voinţa. Schopenhauer nu se poate mira niciodată îndeajuns asupra acestui „non-sens" : omul luptă să menţină ceva ce-i aduce „numai" suferinţă şi nu se satură de viaţa care îl duce spre moarte. Aceasta înseamnă doar că el însuşi priveşte *viaţa*, împreună cu toate valorile elementare adiacente ale bucuriei, forţei, activităţii etc., ca o stavilă în calea negării voinţei. În timp ce în eticile acceptării realităţii viaţa este complex de valori elementare şi mijloc spre mai înalte valori, mijloc care condiţionează realizarea tuturor valorilor, la Schopenhauer viaţa apare nu ca un moment iniţial al realizării etice, ci, dimpotrivă, ca obstacol în calea „eliberării".

Concepînd astfel existenţa, era inevitabil ca şi problema binelui şi a răului să nu se desfăşoare pentru Schopenhauer pe plan axiologic, ci numai pe plan existenţial. În tratarea sumară a noţiunii „bine" şi „rău", Schopenhauer nu relevă superficialitate, ci iarăşi exprimarea unei *atitudini* radicale. Într-adevăr, pentru el binele şi răul sînt concepte *relative*, subordonate refuzului existenţial. Pentru el, binele nu poate constitui o problemă a valorii supreme, deoarece din perspectiva negativismului nu există valori, nu există nici bine, nici rău, ci numai alternativa : legarea de existenţă (prin voinţă) sau eliberare. Negativismul etic nu mai cunoaşte problematica valorilor, ci trăieşte numai problematica existenţială. De aceea *summum bonum*, valoarea supremă, îi apare ca o contradicţie ; expresia nu poate semnifica decît satisfacerea finală a voinţei, menită să secătuiască orice nouă dorinţă şi deci dialectica dorinţei şi a suferinţei. Satisfacerea aceasta finală nu poate fi decît imaginată ; în realitate, omul nu o cunoaşte. De aceea e preferabilă anularea dorinţei şi a suferinţei, adică negarea definitivă a voinţei.

Deşi nu există o valoare supremă, în etica lui Schopenhauer aflăm totuşi pagini în care se vorbeşte despre dreptate şi justiţie, nobleţe, bunăvoinţă, jertfă de sine etc. Cum se împacă faptul acesta cu afirmaţia că problematica existenţială obnubilează la Schopenhauer problematica valorilor ? Trebuie mai întîi ţinut seamă că filozoful însuşi nu le prezintă ca valori. Ele nu poartă accent axiologic, fiindcă sînt lipsite de modul caracteristic al imperativului. *Schopenhauer a negat momentul normativ ca atare* şi în acelaşi timp a afirmat că virtutea nu se învaţă (Seneca : „Velle non discitur"). După el, etica n-are decît semnificaţie teoretică contemplativă ; valorile, virtuţile, într-un cuvînt *binele,* nu se „predau" şi nu se învaţă. Omul se naşte cu caracterul său şi cunoaşterea nu-l ajută să afle ceea ce este, adică să-şi cunoască caracterul. Voinţa este fenomenul primar, iar cunoaşterea cel secundar. Omul deci nu poate *voi* ceea ce cunoaşte, ci cunoaşte ceea ce *este*. Din afară se poate acţiona asupra voinţei şi prin diverse *motive,* însă motivele nu pot schimba voinţa aşa cum este dată. Motivele pot numai să-i schimbe direcţia.

În cele din urmă, negativismul schopenhauerian se afirmă, consecvent şi radical, ca indiferent faţă de valori. Faţă de problematica etică, morala rămîne secundară ; ea constituie o preocupare care întrerupe numai mersul gîndirii etice. Şi aceasta din urmă trebuie să arate care este drumul spre *negarea* radicală a voinţei. Schopenhauer propune asceza în formele ei intense ; ea este determinată de oroarea pe care o trăieşte etosul în faţa existenţei. Asceza şi nu sinuciderea este drumul cu sens etic, căci, „departe de a fi o negare a voinţei, fenomenul sinuciderii este o puternică afirmare a voinţei"[44].

Asceza înseamnă suferinţă, dar suferinţa aleasă *voluntar.* Etosul anexistenţial se salvează de suferinţa conflictului existenţial prin suferinţa „creată" a ascezei. Nu este un cerc vicios, ci misterul nud al etosului anexistenţial, care nu se poate realiza prin acceptare, ci numai prin inacceptare, dar care totuşi se afirmă chiar şi prin inacceptare. Suferinţa nouă a ascezei este mijloc şi soluţie în conflictul existenţial, este punctul din care se

---

[44] *Op. cit.*, vol. I, p. 521.

poate inaugura un nou plan de trăire şi de realizare etică. Iar suferinţa nu mai este suferinţă decît privită din perspectiva existenţială. În plan anexistenţial, ea s-a prefăcut în calea magică a salvării.

Schopenhauer n-a avut conştiinţa cuprinzătoare a problematicii etice existenţiale, el n-a văzut decît jumătatea ei negativă. Însă în aceasta el a intuit şi a analizat cîteva motive fundamentale. Schopenhauer a fost primul care a scos în evidenţă înrudirea adîncă dintre creştinism şi budism nu prin motive secundare, ci prin *atitudinea lor etică* comună. El a pătruns *caracterul pur etic* al rădăcinii religiilor într-o vreme cînd filozofia şi istoria religiilor de-abia se pregăteau să dezvolte timp de decenii interpretări raţionalist-idealiste ale moralei şi religiei rupte de problematica omului.

Schopenhauer despărţea protestantismul de creştinismul primelor veacuri, socotindu-l o denaturare a spiritului originar negativist şi pesimist. El impută protestantismului o reîntoarcere la viaţă şi împăcare cu ea, manifestări ale afirmării voinţei inexistente în *Noul testament*. Toate acestea sînt caracterizări izvorîte dintr-o adîncă intuire a fenomenului etic, dar le lipseşte interpretarea istorică a creştinismului fie la originile lui, fie în faza Reformei.

Dacă ne întoarcem acum la tălmăcirea eticii lui Schopenhauer, putem conchide că inacceptarea etică nu este realizată la Schopenhauer prin transcenderea eului şi postularea unor virtuţi dogmatice (stoicism, creştinism), nici prin promovarea unor valori existenţiale (epicureism, hedonism). Negativismul schopenhauerian rămîne o semisoluţie, care nu-i destinată trăirii practice, este un negativism etic *teoretic*, în strigătoarea contradicţie cu juisarea senină de bunuri, de viaţă, pe care o practicau atît clasa pe care o reprezenta Schopenhauer, cît şi el însuşi.

d) EXISTENŢIALISMUL CONTEMPORAN

Ideologic, existenţialismul german a pornit de la gîndirea romantică, protestatară a lui Kierkegaard, care a dat expresie momentului funciar al *inacceptării* existenţei, al nemulţumirii faţă de viaţă a micii burghezii la jumătatea

secolului al XIX-lea. Dar existenţialismul contemporan nu poate fi explicat doar prin influenţa lui Kierkegaard. După cum mărturiseşte existenţialistul german O. F. Bollnow, filozofia existenţialistă contemporană se trage din „dezastrul total, istoric al întregii noastre lumi spirituale", care a început după primul şi s-a amplificat după cel de-al doilea război mondial. Existenţialismul apare deci ca o serie de răspunsuri la problematica omului, într-o epocă de criză, de fundamentală transformare socială şi spirituală.

Indiferent de limitele viziunii existenţialiste, de reacţiile critice pe care le provoacă, trebuie subliniat că existenţialismul este în primul rînd o antropologie, inclusiv o etică, şi că el se înfăţişează într-o vădită opoziţie faţă de etica valorilor. De fapt, existenţialismul nici nu poate depăşi limitele unei antropologii, deoarece singurul aspect al fiinţei care îl interesează este fiinţa umană. Folosirea termenului „ontologie" de către existenţialişti este o uzurpare atît principială, cît şi terminologică, deoarece reducerea ontologiei la antropologie marchează o poziţie exact opusă concepţiilor filozofice care au marcat cotituri în istoria ontologiei (Aristotel, Hegel). Ontologia cere o deplină obiectivitate faţă de bogăţia de manifestări ale fiinţei, cere efortul de a le considera în mod egal drept existente, de a nu acorda o preferinţă arbitrară vreunui aspect sau vreunei categorii. Tocmai această *obiectivitate*, această uitare (provizorie) de sine este însă imposibilă existenţialiştilor. Atunci cînd cei mai bine intenţionaţi dintre ei, ca Sartre, ajung să reflecteze fenomenele sociale obiective, ei intră în contradicţie cu *subiectivismul* funciar al doctrinei şi tind să-l depăşească.

„Antropologia subiectivistă", termen prin care caracterizăm poziţia comună a tuturor existenţialiştilor, nu este nici o asociaţie întîmplătoare de cuvinte, nici un pleonasm şi nu totdeauna o învinuire. Am încercat să arătăm de la începutul lucrării de faţă că menirea antropologiei filozofice este obiectivitatea : să cuprindă, să explice şi să aprecieze omul în *ansamblul* laturilor şi al momentelor lui.

Nereuşind să înlocuiască sau să suplinească obiectivele unei ontologii, existenţialismul a reuşit însă să adîncească anumite aspecte ale problematicii omului, să reia şi să

învioreze cu o deosebită insistenţă şi vigoare întrebări semnificative, deşi „alese" pe baza unei anumite optici. Existenţialismul implică o anumită concepţie despre om şi, ca atare, uneori neglijează, alteori refuză din principiu să cuprindă complexitatea laturilor existenţei şi activităţii umane.

Definiţia pe care o dă Emanuel Mounier existenţialismului : „une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses"[45], sugerează ideea neîntemeiată că în afară de existenţialişti nimeni nu s-ar fi preocupat şi nu se preocupă de problematica omului. Ceea ce ar însemna nici mai mult, nici mai puţin decît să ignorăm întreaga istorie a eticii, a psihologiei şi antropologiei, care nu coincide cu vederile existenţialiste !

Pe de altă parte, Mounier afirmă : „...Il n'est pas de philosophie qui ne soit pas existentialiste", în sensul că orice filozofie, într-o mai mică sau mai mare măsură, cuprinde şi omul în raza problemelor ei. Această afirmaţie este mult mai aproape de adevăr ; ea este confirmată de istoria gîndirii universale. Ceea ce nu înseamnă însă că orice gînditor care a scris despre om poate fi integrat în istoria existenţialismului. În cele din urmă, Mounier propune ca reprezentanţi ai existenţialismului pe Socrate şi pe stoici pentru antichitate, pe Augustin şi Bernard pentru evul mediu, apoi pe Pascal şi Maine de Biran, pe Kierkegaard şi Nietzsche (dar îl uită pe Schopenhauer), pe Heidegger, Jaspers, Marcel, Camus, Berdiaev, Şestov, dar şi pe Blondel, Scheler şi Bergson ! Aceşti ultimi autori au fost însă cu totul departe de problematica existenţială, deşi, fireşte, după cum s-a văzut, orice filozof poate fi rînduit într-unul din cele două tipuri de răspunsuri : afirmative sau negative, existenţiale sau anexistenţiale în raportul existenţial prin viziunea lui despre lume.

Mounier a sesizat cu perspicacitate faptul că stoicii intră în istoria doctrinelor existenţialiste. Dar Socrate nu pune niciodată problema acceptării sau inacceptării lumii aşa cum este, după cum nu o pun nici Augustin, Bruno,

---

[45] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Paris Gallimard, 1966, p. 8—9.

Montaigne sau Rousseau. În schimb, budismul și creștinismul prin nucleul lor etic, Pascal, Schopenhauer, Dostoevski, precum și toate doctrinele pesimiste, intră de drept în istoria existențialismului.

Într-un sens strict ar trebui să rezervăm denumirea de „existențialism“ numai doctrinelor care ilustrează *inacceptarea* existenței. Căci acceptarea și integrarea existențială sînt implicite în orice filozofie sau ideologie care vrea să cunoască și să transforme lumea sau să cunoască numai omul (Montaigne) sau să-l și transforme (Sartre, Confucius).

O chestiune care se cere în prealabil lămurită este critica făcută raționalismului de către existențialiști. Ea nu ține de teoria cunoașterii, ci de inacceptarea existențială. Kierkegaard l-a considerat ca adversar principal pe Hegel, intuind adevărul profund că sistemul raționalist hegelian, în ciuda criticilor iluministe, întruchipa deplina împăcare cu viața și cu justificarea rațională a lumii [46]. Pentru că sistemul hegelian se înfățișa — în cele din urmă, nu de la început și nu total — ca o logicizare sau *raționalizare* satisfăcută a lumii, Kierkegaard i-a opus *teama, trăirea* și *credința*. Primele două concepte le-au preluat unii existențialiști contemporani, socotindu-le centrale, dar adăugîndu-le „grija“, „trăirea morții“ (Heidegger), trăirea misterului (Gabriel Marcel), trăirea și eșecul în „situații de graniță“ (Jaspers), „scîrba“, dar și „proiectul“ și „alegerea“ la Sartre.

Este de la sine înțeles că între Heidegger, Jaspers și Bollnow există deosebiri sensibile, Heidegger cumulînd aproape toate trăsăturile negative ale existențialismului, pe cînd la Jaspers și Bollnow se pot discerne și elemente pozitive. În timp ce existențialismul german s-a înfundat, în general, în subiectivism, pesimism și iraționalism (Heidegger, Bollnow), existențialismul francez s-a împletit cu tendințe umaniste (Camus) și a trecut printr-un proces de depășire a subiectivismului (Sartre).

---

[46] Asupra elementelor de critică și protest iluminist vezi C. I. Gulian, *Hegel sau filozofia crizei*, București, Editura Academiei, și Paris, Payot, 1970.

În însăşi *atitudinea* pe care o implică existenţialismul faţă de om se conjugă contradicţii fundamentale. Heidegger, de pildă, arată că nu vrea să discute problema sensului vieţii, ci numai sensul sau *înţelesul* existenţei. Deşi este evident că „Dasein" este fiinţa umană, căreia nu i se poate nega tendinţa valorică, Heidegger exclude problema raportului dintre om şi valori, după cum exclude şi raportul dintre om şi natură. Omul este descris şi definit fără tensiunea specifică, petrecută tocmai în el, dintre *Sein* şi *Sollen*. Heidegger şi alţi existenţialişti substituie noţiunii de om, noţiune îmbogăţită treptat prin cuceririle ştiinţelor naturii şi ale ştiinţelor sociale, categoria abstractă şi arbitrară a „existenţei-aici" *(Dasein)*. Este o consecinţă firească a ostilităţii declarate a lui Heidegger împotriva rostului tradiţional al ştiinţei şi al filozofiei. Deşi anunţă că va folosi metoda fenomenologică, el se desparte de Husserl, promiţînd că va da o „ontologie fundamentală" superioară, care va fi „cea mai concretă". „Omul concret", în concepţia lui Heidegger, trebuie surprins în manifestările lui cotidiene, care sînt cuprinse în categoria „a-fi-în-lume". Dar „a-fi-în-lume" nu-i la el cîtuşi de puţin situaţia-sinteză rezultată din însumarea raporturilor biologice, psihologice, sociologice şi etice. „Omul concret" se înfăţişează doar ca fiinţa ce nutreşte „grija" faţă de lucruri (natura este exclusă) şi oameni. Grija aceasta este un concept abstract şi mistificat şi nu are nimic comun cu înţelesul „cotidian" şi concret al omului care trăieşte în societate. Mai ales cînd este vorba de omul veacului al XX-lea Heidegger îl previne pe cititor să se ferească de orice atingere cu înţelesul obişnuit al „grijii" : „Titlul nu-i ales cumva pentru că *Dasein* este în primul rînd şi în mare măsură economic şi «practic»... Expresia aceasta n-are nimic de-a face cu «osteneala», «tristeţea» sau «grija vieţii»" [47].

N-are deci nici un sens să căutăm în noţiunea de *Sorge* vreo reflectare a îngrijorării lui Heidegger pentru problemele de viaţă ale oamenilor. El refuză tocmai orice legătură cu oamenii, deoarece pentru el, ca pentru orice individualist, *das Mitsein* (a fi cu ceilalţi) duce la „de-

[47] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927, p. 57.

personalizare" şi primejduieşte „autenticitatea", „propria răspundere" şi „libertatea" [48]. Se poate însă accepta, împreună cu diferiţi interpreţi, că în critica depersonalizării, *(das Man)* a ceea ce-i „comun" şi tern găsim intenţia trezirii omului, a dispreţului faţă de superficialitate. Dar, la Heidegger, „a-fi-însuşi" este definit în opoziţie cu *das Man*, cu ceea ce-i comun, sociologic şi istoriceşte determinant în oameni.

Deşi aparent nu vrea să depăşească planul „ontologic", Heidegger ajunge în chip inevitabil să se ciocnească de problema valorilor. Soluţia este, după cum s-a văzut, tipic individualistă, legată de teoria „elitelor". Pe de altă parte, analiza existenţială a lui Heidegger descoperă teama *(die Angst)*, care, la rîndul ei, se relevă ca *drum spre autenticitate*. De ce ? Pe ce fel de experienţe psihice şi spirituale se sprijină această ciudată teorie a autenticităţii, de fapt a genezei personalităţii ?

Valabilitatea (delimitată) a analizei heideggeriene a anxietăţii poate fi surprinsă numai dacă o legăm de toate acele limite şi aprecieri ale subiectivităţii, de toate acele aspecte care documentează momentul inferiorităţii omului faţă de lume ceea ce alimentează tensiunea dintre el şi existenţă. Dar din observaţiile psihologilor, psihiatrilor şi ale altor cunoscători ai psihicului ştim că, dacă la nevrotici stările de frică se pot transforma paradoxal în hotărîri bruşte, acte impulsive sau violente, în procesul formării persoanei astfel de stări pot determina compensări şi victorii.

În procesul formării personalităţii, centrală este dialectica eu-valori (implicit eu-nonvalori), căile şi crizele psihice, oricît de întortocheate ar fi ele, putînd duce în cele din urmă la obiectivare. Anxietatea există, dar nu ca o trăire a neantului, ci ca o aprehensiune a primejdiei, nereuşitei, a nerealizării, a inadecvării la valori şi la aprecieri sociale. Fenomenologia lui Heidegger nu este însă şi nici nu vrea să fie o descriere obiectivă a genezei personalităţii, în acord cu experienţa spirituală normală, cu psihologia şi sociologia, ci o amplă reliefare a repudierii existenţei.

---

[48] *Op. cit.*, cap. 4.

O altă ilustrare a arbitrarului cu care sînt folosite noţiunile şi categoriile de către Heidegger este interpretarea *timpului*.

Tema „fiinţă şi timp" pare să promită angajarea în elucidarea nu numai a trăirii subiective a timpului, ci şi a hotărîtoarelor probleme pe care le ridică ciocnirea şi adecvarea dintre *om şi istorie*. La Heidegger însă găsim doar „temporalitatea ca sens ontologic al grijii" ; omul şi-ar descoperi temporalitatea numai prin trăirea libertăţii spre moarte. Iar ceea ce-i istoric pentru noi n-ar fi decît o consecinţă secundară a trăirii subiective a temporalităţii noastre. Istoria, categoria pe care omul contemporan o trăieşte cel mai acut ca *obiectivă*, nu-i pentru Heidegger decît destinul propriu. Pentru o conştiinţă asocială, pentru un individualist aproape solipsist, destinul propriu determină destinul poporului ! [49].

Este firesc ca într-o astfel de metafizică subiectivistă noţiunile etice să fie golite de orice sens obiectiv. Pentru o conştiinţă obsedată numai de sine însăşi şi de trăirile sale, omul ajunge să se regăsească numai prin frica de neant : „chemarea conştiinţei" este doar „apelul existenţei-aici *(Dasein)* la putinţa de a fi însuşi" [50] ; „conştiinţa se relevă ca chemarea grijii" [51], iar „hotărîrea" *(Entschlossenheit)* — nervul vieţii noastre morale — apare colorată teologic ca „aruncarea plină de teamă în conştiinţa vinovăţiei proprii" [52].

Toate trăirile etice, care n-au nici un sens dacă le izolăm de cauzele şi de efectele lor obiectiv-sociale, sînt reduse „fenomenologic" şi „concret" la un monolog interior, la un jurnal intim avînd extensiune metafizică, la o autodescriere ostilă oricărei verificări.

Că „grija", „teama", „neajutorarea", sentimentul „eşecului" sau alte stări şi sentimente sînt, cu toată ponderea lor, doar stări şi sentimente psihice şi, ca atare, momente sau stări alternante, iar nu „structuri esenţiale" ale existenţei umane, o dovedesc atît psihologia, cît şi istoria spi-

---

[49] Vezi *op. cit.*, p. 384.
[50] *Op. cit.*, p. 269.
[51] *Op. cit.*, p. 275.
[52] *Op. cit.*, p. 297.

ritualității, istoria conștiinței sociale. Dacă stările negativiste ar fi structuri „esențiale", veșnice și inevitabile, cum se explică atunci că epoci întregi din istoria gîndirii, prin reprezentanții ei cei mai profunzi, mai obiectivi și mai cuprinzători, n-au cunoscut asemenea dominante? Ce rol joacă astfel de categorii „esențiale" la Platon sau Aristotel, la Descartes, la Spinoza sau la Hegel? Este verosimil ca acești filozofi să nu fi putut reflecta în concepțiile lor despre om și lume nimic din ceea ce a descoperit existențialismul lui Heidegger ca „esențial uman"?

În fapt, existențialismul lui Heidegger n-a putut și nu poate să dezvăluie esența omului, ci doar să exprime propria atitudine și concepție față de om și de viață, atitudine și concepție istoric și sociologic condiționate. De acest adevăr s-a apropiat însuși Jaspers în lucrarea cu grăitorul titlu *Situația spirituală a epocii noastre* (ed. 1, 1931; ed. a 2-a, 1960). Jaspers mărturisește că, după el, „mîndria cunoașterii universale și îngîmfarea omului de a rîndui lumea prin propria voință pentru ca să fie cea mai adecvată și cea mai bună... se transformă într-o conștiință apăsătoare a neputinței" [53].

Este însă această „conștiință a neputinței" o constantă sau un fenomen istoric? O serie de istorici ai filozofiei contemporane sînt de acord asupra cauzelor social-istorice care au determinat problemele și pozițiile existențialiste: „Atît în Germania, cît și în Franța, filozofiile existențiale apar ca urmări ale catastrofelor naționale" [54]. Dar ceea ce nu văd autori ca Heinemann este faptul că în fața crizei istorice contemporane gînditorii au reacționat și reacționează deosebit nu numai în virtutea propriei lor alegeri, ci și după pozițiile clasei pe care o reprezintă sau în numele căreia vorbesc.

Metoda fenomenologică este folosită de către Heidegger pentru a ajunge la cu totul alte definiții decît fenomenologia optimistă pe care o reprezintă Max Scheler și

---

[53] K. Jaspers, *La situation spirituelle de notre temps*, Paris, 1952, p. 19.

[54] Fritz Heinemann, *Schicksal und Aufgabe der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert*, in *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*, Stuttgart, Ernest Klette-Verlag, 1959, p. 275.

Hartmann (ceea ce este grăitor şi pentru „obiectivitatea" fenomenologiei pure!). La rîndul său, O. F. Bollnow dezvoltă teza kierkegaardiană a iraţionalităţii ca manifestare supremă a spiritualităţii. Toţi existenţialiştii germani se arată ostili tradiţiilor raţionaliste aristotelice şi hegeliene din istoria filozofiei, opunîndu-le trăirea iraţională. Jaspers apreciază raţiunea, dar vrea s-o îmbine cu credinţa.

Spre deosebire de Heidegger, aflat pe poziţii radical subiectiviste şi negativiste, Jaspers reflectă atitudinea şovăielnică a micii burghezii. Jaspers însuşi a fost lovit de regimul hitlerist (exclus din universitate), a fost adînc frămîntat de dilemele epocii noastre şi a căutat să păstreze în scrierile lui o serie de idei cu caracter tradiţional umanist, dar în chip inconsecvent. Deşi s-a format ca psihiatru, Jaspers a părăsit ştiinţa obiectivă pentru o filozofie speculativă, centrată în jurul unor categorii ca „iluminare existenţială", „transcendenţă" etc.

După cum s-a văzut, Jaspers este aproape conştient de faptul că existenţialismul se vădeşte a fi o filozofie a crizei societăţii burgheze. Atitudinea lui fundamentală este de îndoială şi neputinţă în faţa problemei perspectivelor omului contemporan, relevînd, mai ales în ultima perioadă a vieţii lui, unele perspective de depăşire a subiectivismului.

Trebuie recunoscut că Jaspers a accentuat cu pătrundere ceea ce-i neunitar şi contradictoriu în om: „sfîşierea" („die Gespaltenheit" sau „die Gebrochenheit des Seins"), contribuind la o abordare problematică, aporetică şi, în acest sens limitat, *realistă* a structurii umane. Jaspers însă accentuează cu predilecţie aceste disonanţe şi discordanţe sau „rupturi" *(Brüche)*, pînă cînd dizolvă iremediabil unitatea omului. Şi, totuşi, în ciuda relevării acestor discordanţe, omul este caracterizat de către Jaspers prin „comunicare", trăsătură care deosebeşte sensibil concepţia lui Jaspers de egotismul lui Heidegger.

La Jaspers se văd limpede contradicţiile şi oscilările tipice micii burghezii, care resimte dureros contradicţiile societăţii capitaliste, deplînge despersonalizarea şi alienarea, arată năzuinţe spre solidaritate şi omenie, dar nu se decide să-şi angajeze efortul în transformarea lumii

în care trăieşte. Conştiinţa crizei istorice nu-l duce pe Jaspers la o rezolvare pozitivă, ci la acceptarea fatidică a destinului, destinul de a fi prins într-un vîrtej deprimat, într-o lume haotică, în care nu ajută nici cunoaşterea, nici voinţa de acţiune.

Jaspers deplînge pierderea unităţii dintre om şi lume (de fapt incapacitatea de a accepta mersul istoriei), dar nu ştie să găsească cheia redobîndirii unităţii. Şi pe Jaspers îl sperie dezvoltarea tehnicii moderne şi el se alătură celor ce sînt împotriva „automatizării" omului şi a dominaţiei maselor [55]. El se opune unei cunoaşteri obiective, ştiinţifice a omului ; ştiinţele particulare ar fi „dogmatice", incapabile să afle esenţa omului ; lipsit de capacitatea de a distinge între ştiinţă şi pseudoştiinţa reacţionară, Jaspers pune pe acelaşi plan psihanaliza, rasismul şi marxismul, deşi el a recunoscut valoarea ştiinţifică a acestuia.

Jaspers pretinde că cunoaşterea obiectivă a omului duce la pierderea „încadrării" specifice omului, la sesizarea specificului lui, pune deci sub semn de întrebare antropologia filozofică însăşi. Dar putem veni în întîmpinarea acestei obiecţii tocmai cuprinzînd înăuntrul antropologiei filozofice atît ştiinţele particulare care se ocupă de existenţa umană (biologie, psihologie, sociologie etc.), cît şi etica şi teoria valorilor, al căror specific îl constituie normele şi valorile.

Ca şi Heidegger, Jaspers crede că este nevoie de trăirea unei „situaţii-limită" pentru ca omul să se descopere ca fiinţă liberă. Dar prin formula „Omul nu este, omul devine", Jaspers reia una din temele clasice ale neoumanismului, reprezentat prin Fichte, Hegel şi Goethe (marele scriitor şi gînditor umanist prinsese ideea aceasta într-o formulare eminent dialectică : „Werde der du bist !").

În timp ce etica fenomenologică (Max Scheler, Nicolai Hartmann) accentua în chip deosebit existenţa unui simţ aprioric al valorilor ca un dat, existenţialismul consideră că numai o situaţie ultimă, o situaţie dramatică (trăirea vinei, a lipsei de temei a vieţii etc.) descătuşează descoperirea de sine a omului.

---

[55] *Op. cit.*, p. 41 şi urm.

Nevoia aceasta de dramatic şi spectacular, de noţiuni „ultime", ca şi dorinţa de singularizare şi de dramatism, constituie o trăsătură comună a filozofiei şi a literaturii existenţialiste. Dar este indiscutabil că în cele din urmă căutarea şi realizarea de sine, nevoia unei deveniri şi creşteri a personalităţii, ponderea acordată libertăţii sînt idei umaniste tradiţionale. Ele străbat în filozofia lui Jaspers, luminînd într-un anume sens fundalul problematic, îndoielnic şi dramatizat al existenţei.

Dar unde duce libertatea după Jaspers ? Cu ce se soldează trăirea situaţiilor ultime ? Cu faptul că omul se descoperă ca „cifru", care îi permite să atingă „transcendenţa fiinţei". Jaspers împleteşte aici tema tradiţională a metafizicii absolutului (a valorilor) cu o temă mistică : filozofia duce la „credinţa filozofică" (titlul unei lucrări a lui Jaspers). Dumnezeu este înfăţişat ca premisă latentă a filozofiei şi a tuturor căutărilor omului...

Pe de altă parte, după cum observă chiar interpreţii binevoitori faţă de Jaspers, filozofia lui, în pofida „comunicării", rămîne individualistă, „subiectivă". Pe Jaspers îl preocupă eul mai mult decît persoana, ferirea eului de primejdia despersonalizării mai mult decît căile realizării personalităţii : „Dialectica existenţei..., în ciuda caracterului ei *deschis*, este prin tendinţa ei *monolog*, iar nu dialog autentic" [56].

Concepţia lui Gabriel Marcel este asemănătoare celei a lui Jaspers. Şi Marcel porneşte de la raportul „eu-tu", pe care îl socoteşte fundamental, dar pe care îl subordonează complet harului divin. Marcel afirmă că Dumnezeu nu trebuie căutat, deoarece harul divin „preexistă" acestei căutări. Libertatea este înţeleasă ca „deschidere" faţă de divinitate ; credinţa ne împacă cu orice absurditate, ea este calea speranţei. Deşi se întrevăd şi la Marcel ecouri palide ale unei împotriviri faţă de viaţă, credinţa sa în *Biblie*, mîngîie şi alină orice durere. Calitatea esenţială a unei persoane, susţine Marcel, este „supunerea". Ea înseamnă „capacitatea de a ne dărui la ceea

---

[56] J. Schwartländer, *Kommunikative Existenz und Personsein*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung", Januar-März, 1965.

ce ne întîmpină"[57]. Şi pentru Marcel duşmanul cel mai primejdios al omului este nu oprimarea, ci maşinismul. Întrucît o enciclică papală din 1950 a condamnat existenţialismul, Marcel a renunţat la acest titlu şi şi-a denumit doctrina „neosocratism".

Existenţialismul lui Sartre se înfăţişează ca o evoluţie continuă, deşi nu lipsită de zigzaguri şi de reveniri, de la subiectivismul din *L'être et le néant* pînă la recentele luări de poziţii sociale şi filozofice din ultimul deceniu. Această (ultimă ?) perioadă se caracterizează printr-o continuă angajare socială şi căutare de soluţii filozofice, metodologice, printr-o certă îmbogăţire a problematicii antropologice. Influenţat la început de Heidegger prin tema neantului, Sartre a împletit-o curînd cu tema libertăţii, a alegerii, a afirmării de sine, a integrării acţiunii umane în sensul în care merge istoria. Antifascismul şi umanismul, care s-au manifestat în Franţa cotropită, nu putea tolera impasul negativist al lui Heidegger. În *L'être et le néant,* aceste teme erau colorate individualist, ca şi în broşura *Existenţialismul este un umanism* (1946). Pe atunci Sartre nu vedea defel decalajul dintre convingerile etice şi acţiunile lui politice, de o parte, şi ideile lui filozofice, de altă parte.

În *L'être et le néant,* Sartre promite că „oricare din conduitele umane, fiind conduite ale omului în lume, ne poate releva în acelaşi timp omul, lumea şi raportul care le uneşte, cu condiţia de a considera aceste conduite drept realităţi sesizabile în chip obiectiv, iar nu ca afectări subiective"[58]. Dar Sartre nu reuşea să rămînă la analiza „obiectivă" a conduitelor sau atitudinilor umane.

Ca punct de plecare, Sartre alegea dintre atitudini pe aceea „interogativă", adică ceea ce am numi atitudine teoretică. După părerea lui, existenţa se poate revela prin întrebare. Dat fiind însă că la orice întrebare se poate căpăta un răspuns pozitiv sau negativ, „iată-ne deodată înconjuraţi de neant"[59]. Acest răspuns straniu, Sartre încerca să-l fundeze pe o interpretare a rolului negaţiei

[57] Gabriel Marcel, *Être et avoir,* p. 20.
[58] J. P. Sartre, *L'être et le néant,* 1955, p. 38.
[59] *Op. cit.,* p. 40.

hegeliene, dar care era, în fond, în acută opoziție cu concepția dialectică a lui Hegel. La Hegel, negația are cu totul alt sens decît la un filozof subiectivist. Cînd Hegel vorbește despre „forța negativului", el subînțelege capacitatea noastră de a sesiza, prin negație lupta contrariilor. Pentru el, antiteza este tot atît de reală ca și teza, iar „depășirea" *(Aufhebung)* este un fenomen, dialectic, pozitiv, prin care se realizează o transformare, un proces.

Sartre nu urmărea însă cunoașterea ființei, lui nu-i trebuia negația ca mijloc de cunoaștere a fenomenelor reale (natura, societatea), ci pentru a funda împărăția neantului : „Trebuie ca negația să fie o invenție liberă, trebuie ca ea să ne smulgă din zidul acesta de pozitivitate care ne încercuiește"[60]. Lui Sartre îi trebuia să dovedească „prezența perpetuă" a nonexistenței în noi și în afara noastră.

Pentru a respinge dialectica hegeliană, Sartre susținea că existența față de fenomen nu-i într-un raport analog celui dintre abstract și concret, sau, mai concis, că nu există raport dialectic între esență și fenomen. Pe atunci, Sartre era un adversar al esențelor, deoarece unul din obiectivele majorității existențialiștilor este desființarea normelor[61].

Descoperirea raportului pozitiv dintre esență și fenomen, sesizat și de către Kant, dar interpretat agnostic, a fost unul din meritele dialecticii hegeliene. Hegel a ajuns la degajarea acestor categorii dialectice pe baza analizei unor fenomene concrete, a procedeelor gîndirii științifice etc. Dialectica marxistă a subliniat relația dintre lege și esență, aplicînd relația dintre lege și fenomen la importante probleme social-politice, estetice etc. Nu-i de prisos să adăugăm că Goethe, pe care nu-l poate acuza nimeni de „hegelianism" sau de lipsă de contact cu fenomenele concrete, a ajuns pe calea lui la înțelegerea acestei profunde și indestructibile relații categoriale :

„Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt,
Das Wesen, wenn es nicht erschiene ?".

---

[60] *Op. cit.*, p. 46.
[61] Acest lucru îl remarcă și P. Foulquié, *L'existentialisme*, 1953, p. 46—47.

În *Critica rațiunii dialectice* (1960), Sartre mărturisește dorința de a justifica existențialismul ca o doctrină menită să suplinească provizoriu carențele filozofiei marxiste în problematica omului și a istoriei, dar recunoaște că „marxismul apare azi ca singura antropologie posibilă, care trebuie să fie în același timp istorică și structurală“ [62].

Prin apelul la „structural“, Sartre înțelege acordarea unei atenții deosebite problemelor omului. El subînțelege însă aceste fapte și probleme într-o interpretare proprie, care, pe lîngă analize originale și profunde, mai vehiculează teze idealiste mai vechi, încă neresorbite, care țin de subiectivism, fenomenologie, „comprehensiune“ *(Verstehen)* etc.

După cum se știe, Sartre nu este numai un gînditor, ci și un scriitor și psiholog de seamă. Experiența lui de viață, cunoașterea omului, darul analizei psihologice și a creației artistice au fost premise puternice pentru teoria lui antropologică. Toate aceste puncte de plecare i-au permis lui Sartre o competentă pledoarie pentru drepturile omului concret ca temă care a influențat puternic filozofia și literatura contemporană. Fără a accepta formularea ca atare a lozincii lui programatice („de a recuceri omul în interiorul marxismului“ [63]), trebuie subliniată astăzi contribuția lui Sartre la ideea necesității de a se reliefa importanța omului concret în psihologie, etică, estetică, istoria literaturii, artei și gîndirii, în sociologie și istorie. Chiar dacă Sartre a exagerat neglijarea omului în gîndirea marxistă contemporană (și o bună parte din aceste exagerări se trag din faptul că el ignorează lucrările marxiste din țările socialiste), sîntem de acord, în principiu, că în psihologie, etică și sociologie, în parte și în istoria literaturii, artei etc., reliefarea determinismului istoric-social n-a fost cumpănită de atenția indiscutabilă pe care o cere omul concret. Acest echilibru, specific spiritului marxismului, n-a fost suficient continuat în lucrările filozofice marxiste contemporane. Dar, după cum a

---

[62] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 107.
[63] *Op. cit.*, p. 59.

subliniat Adam Schaff, nu putem accepta *abordarea* existenţialistă a problemei individului. Dacă o abordăm marxist, „atunci trebuie să respingem bazele idealiste (subiectiviste) ale concepţiei existenţialiste"[64]. Şi aceasta cu atît mai mult, cu cît foarte multe idei originale şi valoroase aduse de Sartre şi de alţi existenţialişti pot fi integrate şi valorizate *fără* interpretarea lor subiectivistă.

Definirea omului prin „proiect", sesizarea raportului individual-social şi existenţă-posibilitate sînt idei dialectice pe care Sartre le analizează în profunzime şi care sînt momente fundamentale ale fiinţei umane. „Aşadar, omul se defineşte prin proiect. Această fiinţă materială depăşeşte continuu condiţia care i-a fost dată ; el îşi dezvăluie şi îşi determină situaţia sa, depăşind-o pentru a se obiectiva prin muncă, acţiune sau gest"[65].

Sartre înţelege această obiectivare sau depăşire a omului pornind de la situaţia social-istorică concretă pe care o deţine individul în complexul social : „Structurile unei societăţi care s-a creat prin muncă umană definesc pentru fiecare o situaţie obiectivă ca punct de plecare"[66]. Actul sau dialectica depăşirii n-are nimic vag sau mistic : „Această depăşire nu poate fi înţeleasă decît ca un raport de la existent spre posibilităţile lui".

Dealtfel, a spune despre un om ceea ce „este" înseamnă a spune totodată ceea ce poate, şi invers : „condiţiile materiale ale existenţei lui îi circumscriu cîmpul posibilităţilor lui"[67]. Mai departe, Sartre precizează : „Posibilul cel mai individual nu este decît interiorizarea şi îmbogăţirea unui posibil social"[68].

Mi se pare evident că prin astfel de analize, cum sînt acelea ale categoriilor necesităţii, subiect-obiectiv, obiectivare, psihologic şi istoric etc., Sartre realizează într-adevăr o depăşire marcantă a interpretării individualiste, subiectiviste şi totodată abstracte a aceloraşi categorii din *L'être*

---

[64] Adam Schaff, *Marx oder Sartre?*, Viena, Europa-Verlag, 1964, p. 27.
[65] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 95.
[66] *Op. cit.*, p. 64.
[67] *Ibid.*
[68] *Op. cit.*, p. 65.

et le néant. Astfel de analize ilustrează, cred, afirmaţia lui Sartre că singura metodologie în antropologie nu poate fi decît cea marxistă.

În *Critica raţiunii dialectice* mai există însă destule şovăieli şi neclarităţi teoretice, fireşti pentru un gînditor care se vedea într-un continuu proces de transformare. Sartre preconiza un existenţialism „autonom", justificat prin „negativitatea marxiştilor" [69]. Dacă criticile lui adresate marxiştilor sînt unele juste, altele nedrepte, iar altele absurde, deci în ansamblu discutabile, convingerea lui după care teoria istoriei şi sociologia trebuie să se fundeze pe antropologie este o teză respinsă de mult de către clasicii marxism-leninismului. Meritul lui Sartre este de a fi redovedit că momentul antropologic nu poate lipsi din orice concepţie filozofică ce se vrea contemporană. Prin viziunea sa antropologică, prin ardoarea şi varietatea angajărilor lui etice şi politice, prin îmbrăţişarea dialecticii marxiste, Sartre poate sfida pretenţiile structuralismului de a „înlocui" existenţialismul umanist.

Obiecţii întîmpină şi metodologia pe care Sartre o propune antropologiei. Ca artist adînc legat de concret şi de individual, Sartre cere gîndirii o concretizare care nu mai ţine de concepte, ci de tipizare artistică. Pornind de la o îndreptăţită luptă pentru restabilirea drepturilor concretului, Sartre lunecă pe o poziţie extremă, în care se întîlneşte cu toţi cei care au ajuns să desconsidere gîndirea logică pe motivul că ea nu poate reda concretul, imediatul şi trăirea (Schelling, Kierkegaard, Bergson etc.). Dar după cum filozoful nu-i cere artistului să opereze numai cu idei, tot aşa artistul nu-i poate cere filozofiei (chiar filozofiei despre om!) să redea altfel concretul decît prin generalizare. Există doar o ştiinţă, psihologia, care are ca obiect tocmai individul, dar nu numai ca un concret unic şi de aceea cumva inanalizabil, ci şi ca fenomen legic.

În ce priveşte metodologia antropologiei, Sartre declară mereu că o înţelege dialectic în sensul „totalizării". Dar atunci nu este posibil ca în antropologie „să nu abordăm

---

[69] *Op. cit.*, p. 110.

nici istoria umană, nici sociologia, nici etnografia"[70], cum propune Sartre în alt loc. Iată un ciudat rezultat al luptei pentru concret și totalizare : ideea unei antropologii apriorice, care nu-și însușește rezultatele științelor particulare !

Ar fi însă mărginit și nedrept să ne oprim la aceste caracterizări negative. Evoluția gîndirii sociale și filozofice a lui Sartre este unul dintre cele mai interesante și semnificative exemple de radicalizare a intelectualității progresiste din zilele noastre. „Intelectualul și revoluția" se cheamă un volum recent al lui apărut în R. F. a Germaniei (Luchterhand, 1971). Culegerea cuprinde articole și interviuri care, dincolo de ceea ce au discutabil ca orientare și eficiență politică, constituie crezul autentic al celui care s-a numit „un gropar al burgheziei".

Și mai semnificativă este autointerpretarea pe care a dat-o Albert Camus operei sale de scriitor și de gînditor. Camus este „existențialistul" care a refuzat această denumire : „Non, je ne suis pas existentialiste...", se intitulează răspunsul la un interviu, în care Camus precizează : „...Le seul livre d'idées que j'ai publié, *le Mythe de Sisyphe*, était dirigé contre les philosophes dits existentialistes..." [71].

Ne aflăm în fața unui paradox aruncat în treacăt sau a unei cochetării scriitoricești ? Cîtuși de puțin. Este vorba de o autodelimitare energică împotriva pesimismului și nihilismului facil ; este delimitarea aceluia care, relevînd cu vigoare absurdul, scria : „Comprenez qu'on peut désespérer du sens de la vie *en général*, mais non de ses formes particulières, de l'existence, puisqu'on n'a pas de pouvoir sur elle, mais non de l'histoire où l'individu peut tout" [72].

Citind încheierea acestei profesiuni de credință, ești ispitit chiar să-i reproșezi mai curînd hiperoptimismul acestui om pasionat de viață și de luptă, care credea că omul *poate totul asupra istoriei*. Dar *aceasta* a fost convingerea lui Camus, care a plecat de la dezvăluirea absurdului, pentru ca în *Mitul lui Sisif* să ajungă să arate,

---

[70] *Op. cit.*, p. 153.
[71] Albert Camus, *Essais*, Paris, Gallimard, 1965, p. 1424.
[72] *Op. cit.*, p. 1 462.

cum scrie pe drept Faucon, că „la volonté d'assumer, sans recours et sans appel, la responsabilité d'une existence originellement dénuée de signification fournit à l'homme ses titres et ses chances“ [73].

Nu-i de mirare că Albert Camus a protestat împotriva decernării titlului de „profet al absurdului“. Această caracterizare, cu totul nepotrivită, provenea din miopia și superficialitatea publicului, din „la rage contemporaine de confondre l'écrivain avec son sujet...“ [74]. Camus arată că a dezvălui absurdul nu înseamnă cituși de puțin a-l transforma în *Weltanschauung*. Și el sublinia cu energie că pentru el absurdul nu poate fi decît un punct de plecare, o revelație cutremurătoare a cărei amintire nu se stinge, dar care nu obnubilează, nu blochează, nu anihilează capacitățile etosului. A zugrăvi universul în negru, a te complace în pesimism îi apărea lui Camus tocmai o cedare în fața cruzimii, violenței, nonsensului. Reliefînd nihilismul, scriitorul și gînditorul acesta eroic caută doar „des raisons de dépasser ce nihilisme“, pentru că, „depuis des millénaires, les hommes ont appris à saluer la vie jusque dans la souffrance“ [75].

S-ar putea adăuga că singura justificare — și nu numai justificare, dar și datoria de a respinge idilismul și de „a smulge masca“ nonsensului, de a-l înfățișa cu patimă — este de a căuta imediat în noi și în afara noastră cu aceeași ardoare *resursele învingerii lui*. Pentru că, altfel, pesimismul și tragismul devin, în ciuda patosului care le animă, soluții facile, facile în sensul că escamotează tocmai ceea ce caracterizează dialectic problema acționării și credinței în viață și sens : existența valorilor.

Camus a opus această viziune dialectică negării desperate, „apocaliptice“, a lui Kierkegaard : „Le thème de l'irrationnel, tel qu'il est conçu par les existentiels, c'est la raison qui se brouille... L'absurde c'est la raison lucide qui constate ses limites“ [76].

---

[73] *Op. cit.*, p. 1 416.
[74] *Op cit.*, p. 864.
[75] *Op. cit.*, p. 865.
[76] *Op. cit.*, p. 134.

Camus va surprinde într-o formulă lapidară ceea ce am numit problematica existențială : „c'est ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit". Dar Camus a ales „le côté de la lutte", iar nu exaltarea îndoielnică „pe culmile desperării".

Camus a știut prea bine că și lupta poate fi concepută simplist, liniar, fără neliniște. Și atunci cînd transformăm întreaga viață în luptă, suprimăm într-un alt chip, dar totuși suprimăm, discordanțele, neîmplinirile : „Il s'agissait de vivre et de penser avec ces déchirements, de savoir s'il fallait accepter ou refuser" [77].

Numai păstrînd această îndoială capătă valoare lupta, efortul, reflecția și speranța. Pentru „omul absurd" nu există un pas definitiv care îl duce de la trăirea absurdului la speranță și victorie. În primul rînd, nu există victorie definitivă. Clarificarea existenței nu seamănă cu diminețile la mare, în care norii se ridică și soarele strălucește cu splendoare definitivă.

Gîndirea dialectică a lui Camus refuză pozițiile tranșante și alternativele rigide, nu numai pentru că acestea schematizează viața, ci o și mistifică. Un sens deosebit de subtil, dialectic, au la el noțiunile de *limită* și *măsură* în legătură cu „omul revoltat". Camus arată că analiza revoluției l-a dus la surprinderea acelui moment-prag, în care revolta, „loin d'être une négation sans limites, se définit justement par l'affirmation de cette limite". Orice acțiune umană întîlnește o limită pe care, depășind-o, se transformă în contrarul ei. A păstra limita sau măsura — și Camus mărturisea că noțiunea aceasta elenă are pentru el o rezonanță deosebită — tocmai aceasta implică un efort incomparabil cu furia *(fureur)*, cu excesele, cu beția urii, a violenței sau a simplificări brutale. „La révolte est la mesure de la révolution, et inversement. Pour un esprit aux prises avec la réalité, la seule règle alors est de se tenir à l'endroit où les contraires s'affrontent, afin de ne rien éluder" [78].

Modul de a gîndi și a scrie al lui Camus ispitește la o citare continuă. Dar să ne oprim asupra acestui citat

---

[77] *Op. cit.*, p. 135.
[78] *Op. cit.*, p. 1 710.

întrerupt, care caracterizează luciditatea şi sobrietatea gînditorului francez, amintindu-ne totodată de îndemnul lui Pascal : „Ne rien éluder". Fireşte, „să nu omiţi nimic", „să îmbrăţişezi totul" pot fi şi devizele comode şi leneşe ale eclecticului, ale lipsei de atitudine. Dar dacă — pentru că extremele se întîlnesc — acestea se pot înălţa la rangul devizei metodologice a dialecticii, cum este la Hegel şi Lenin, oare pe plan spiritual pot deveni steaua călăuzitoare a acceptării lucide a sensului şi nonsensului?

Indiferent de unele momente „radicale" pe care le-a înregistrat gîndirea politică a lui Camus, acest autentic spirit combatant şi de un exemplar curaj spiritual rămîne pildă nu numai a unei profunde onestităţi faţă de viaţă, dar şi a *eroismului acceptării existenţiale*, eroism care îşi trage valoarea din faptul că a privit abisurile şi nu s-a înfricoşat, ci a hotărît să le înfrunte.

Fără să mai insistăm asupra criticilor care se pot aduce existenţialismului ca *filozofie*, trebuie să ne oprim la ceea ce aduce nou *existenţialismul ca antropologie*. Luat ca fenomen spiritual, ca document ideologic, existenţialismul german se situează la graniţa dintre *psihologie*, *psihiatrie* şi *antropologie*. Heidegger declară deschis că filozofia trebuie să dea glas simţirilor, stărilor *(Stimmungen)*.

În a doua parte din *Sein und Zeit*, Heidegger pretinde că va trata existenţa în ceea ce are ea „specific" *(Eigentlichkeit)* şi în „întregul" ei *(Ganzheit)*[79]. În fapt, ne aflăm doar în faţa analizei unor stări şi sentimente negative.

După cum a reieşit, credem, dacă o antropologie modernă nu se poate lipsi de psihologie şi de psihiatrie, antropologia filozofică nu poate fi însă redusă la introspecţie psihologică. Însăşi fiinţa omului relevă o îngemănare între ontic şi axiologic ; omul nu „este" numai, ci se dezvăluie ca dinamică şi tensiune spre ceva. El este o *existenţă finalizată*, tendinţă spre valori. Cînd Sartre zugrăveşte omul ca „proiect", ca autocreaţie, ca alegere şi ca libertate, el depăşeşte de fapt cadrul existenţial şi dezminte vechea sa afirmaţie că existenţa este „înaintea" esenţei. Dialectica neprevenită ne arată că o astfel de dis-

---

[79] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 233.

juncţie între existenţă şi esenţă înăuntrul omului este cu neputinţă. Cînd existenţialismul vrea să fixeze obiectivul filozofiei (sau antropologiei) în dezvăluirea a ceea ce-i propriu omului *(das Eigentlichsein)*, el depăşeşte deja existenţa şi intră în domeniul esenţelor, al valorilor. Aceasta deoarece omul, ca tendinţă de „a fi el însuşi", este deja dincolo de sine. Prin caracterul lui de fiinţă socială, omul are o intenţionalitate axiologică dată ; omul este simultan el însuşi şi altceva, el este un dat şi totodată ceva care nu-i dat, el este subiectiv şi depăşire a subiectivităţii. Reprezentări, idei, scopuri, comunicare, toate aceste expresii ale societăţii sînt deja incorporate în eu, fac parte din acel „însuşi" care se doreşte exclusiv şi care este „inclusiv", adică se constituie printr-un proces de osmoză cu realitatea socială încă din primii ani ai copilăriei.

Ideea de a caracteriza şi defini omul prin stări şi trăiri negative apare de la început ca inadecvată în faţa *dublei* structuri şi situaţii, biopsihice şi social-istorice, ontice şi axiologice, a omului. O caracterizare antropologică, oricît de critică, ar putea fi luată totuşi în discuţie dacă n-ar purta în sine morbul ineficienţei, fatală tuturor „ismelor", tuturor alegerilor arbitrare ale unor stări şi trăiri negative, care sînt decretate — *numai ele !* — drept „esenţiale" şi „revelatoare". În viaţa noastră psihică şi spirituală, stările negative au, fireşte, o pregnanţă specifică, datorită însăşi faptului că tendinţa noastră psihică originară este integrare în realitate, efortul de a ne înălţa la nivelul vieţii obiective, de a răspunde cît mai amplu şi durabil la solicitările externe.

Grija sau îngrijorarea, aprehensiunea nereuşitei, temerile mai mult sau mai puţin conştiente care brăzdează procesul dezvoltării şi afirmării eului caracterizează orizontul nostru psihic şi spiritual, pentru că integrarea psihică şi spirituală nu este nici „dată", nici obţinută şi asigurată o dată pentru totdeauna. Sîntem puşi tot timpul în faţa unor noi situaţii şi ceea ce nu poate fi rezolvat prin obişnuinţe, rutină, experienţă se profilează ca un defileu, din care, atunci cînd ieşim, ne aşteaptă necunoscutul.

Orice situaţie nouă este încărcată cu fiorii nerezolvatului: tensiunea emoţională este prezentă. Gîndul morţii, aprehensiunea eşecului, a suferinţei, a dispreţului şi dezaprecierii sociale şi alte stări negative sînt reale. Dar analiza psihologică ne arată că ele se întreţes în textura largă şi complexă a vieţii sufleteşti, sînt „asimilate" în torentul spiritual dominat de finalitatea *activităţii şi dialectica afirmării şi a realizării.*

4. EXISTENŢIALISM ŞI AXIOLOGIE MARXISTĂ

Mounier afirma, nu fără dreptate *pentru trecut,* că, „atunci cînd marxiştii discută existenţialismul, o fac ca şi cum el n-ar reprezenta decît subiectivitate, o subiectivitate care ar implica în chip automat renegarea lumii obiective. Dar aceasta ar însemna să uităm că tema angajării joacă un rol egal cu tema interiorizării" [80].

Am încercat deci să nu „uităm" dublul aspect al existenţialismului şi să analizăm cu obiectivitate ambele teme sau tendinţe, care, deşi sînt contradictorii, nu numai că nu se exclud şi nu se anihilează reciproc, dar se şi pot stimula şi îmbogăţi reciproc. Totuşi, trebuie spus de la început că vina neînţelegerii o poartă existenţialismul, care a ţinut să marcheze dezinteresul sau chiar ostilitatea — din fericire mai mult teoretică — împotriva valorilor în măsura în care a considerat valorile ca esenţe. Pentru a se concentra asupra existenţei (omului), existenţialiştii au crezut că trebuie să opună existenţa esenţei. Se poate însă vorbi despre o opoziţie, nu neconciliabilă, ci chiar simplă opoziţie, între existenţialism şi valori? Implicaţia sau interpenetraţia reală dintre orice căutare de sens şi valori nu este de aşa natură încît răzbate la suprafaţă chiar în doctrinele care se declară principial ostile sau indiferente faţă de esenţe (valori)?

Existenţialismul este, fără îndoială, o „trezire" sau o „zguduire" a conştiinţei „împăcate". Peguy numise „systèmes de tranquillité" toate concepţiile care urmăresc să

---

[80] E. Mounier, *op. cit.*, p. 103.

procure doar liniştea, care ne feresc de întrebări, anxietăţi şi probleme, care ne idealizează pe noi înşine şi situaţia noastră existenţială. Se pune însă întrebarea dacă existenţialismul nu se mărgineşte să trezească doar anumite zone ale conştiinţei, dacă el nu ne sensibilizează decît doar faţă de anumite aspecte ale problematicii omului şi vieţii contemporane sau dacă o filozofie a absurdului „în general" nu se dovedeşte puţin aptă să pună degetul pe rănile concrete, pe anumite probleme precise, pe care psihologia şi sociologia le cunosc şi le sondează cu mult mai multă perspicacitate. Existenţialiştii ca Sartre sau Camus care au simţit nevoia unei concretizări a modalităţilor în care au loc ciocnirile cu existenţa s-au îndreptat spre psihologie, psihanaliză şi marxism. Distingîndu-se printr-o implacabilă voinţă de autocunoaştere, prin sete de autenticitate şi asumarea problemelor şi a conflictelor, existenţialismul s-a dovedit însă inapt să dea răspunsuri atunci cînd, cum ne-o arată mai ales evoluţia lui Sartre, s-a angajat în problemele concrete politice şi ideologice ale epocii noastre. Existenţialismul a fost de la început sortit să se deschidă axiologic, şi concentrarea asupra existenţei umane, asupra sfîşierilor şi limitelor ei n-a putut stinge tendinţa — surdă, dar neostoită, — spre sens şi obiectivare. În intenţia lui Kierkegaard, de pildă, explorarea regimului subiectivităţii trebuie să ducă la altceva decît solipsismul. Dar intenţia nu-i suficientă. Kierkegaard, ca şi alţi romantici subiectivişti, a vrut şi n-a vrut să depăşească cercul subiectivităţii. El a ştiut să descopere drepturile şi resursele infinite ale subiectivităţii, însă fără a putea ţine în echilibru pasiunea devorantă pentru explorarea subiectului cu hotărîrea de a accepta legea obiectivării. Nici Kierkegaard, nici alţi existenţialişti n-au putut înţelege şi accepta ideea că critica idilismului şi cvietismului, a filozofiei împăcării cu existenţa este compatibilă cu obiectivarea. La Kierkegaard şi Jaspers, după cum s-a văzut, inacceptarea obiectivării se agravează prin inacceptarea lumii ca obiect al cunoaşterii şi a raţiunii ca modalitate a cunoaşterii.

Deşi existenţialiştii au oroare de „sisteme", existenţialismul are, ca şi Descartes, meritul „sistematizării" *îndoielii*. Jaspers, de pildă, scrie : „Orice gîndire modernă

rămîne nesatisfăcătoare dacă nu trece prin purgatoriu, prin critica în stare să pună totul sub semnul îndoielii". La Descartes, îndoiala este metodă, drum spre o cunoaştere apreciată ca obiectivă şi prin aceasta avînd astfel sens. În existenţialism, îndoiala este cerută ca principiu permanent, ca ferment salutar împotriva a ceea ce Gabriel Marcel numeşte *la torpeur*. Dar Marcel însuşi şi-a dat seama că trezirea şi stimularea conştiinţei nu poate fi decît un început, un mijloc, iar nu un scop în sine. La Descartes sensul vieţii este un postulat, pe care raţionalistul francez a socotit de prisos să-l mai discute. Existenţialiştii pun în discuţie acest sens tocmai pentru că le apare iritant prin „evidenţa" lui. Dar îndoiala asupra sensului vieţii, al existenţei în general, al raţiunii, al legilor obiective etc. tranşează oare negativ toate aceste întrebări ? Prin aceasta am atins problema care mi se pare, în concluzie, esenţială : a raportului dintre *existenţă* şi *valoare*, existenţialism şi axiologie. Căci de îndată ce m-am decis să pun în discuţie sensul fiinţei, al propriei mele existenţe, al cunoaşterii şi acţiunii, al libertăţii, al neputinţei şi limitelor umane etc., subînţeleg nevoia unui răspuns, nu poposesc pe o negare definitivă, nihilistă. Chiar dacă am nega importanţa cunoaşterii lumii şi ne-am concentra atenţia numai asupra subiectului, nu mă pot întreba la nesfîrşit ce sînt fără să nu fiu obligat să recunosc că existenţa mea implică devenire şi finalitate, că „sfîrşierea" (Jaspers) cere inevitabil o omenească tentativă de liniştire, echilibru, satisfacţie, prezenţă, manifestare sau realizare. Că dialectica întrebării şi frămîntării etice cere în mod imperios o rezolvare practică, o acţionare şi deci recunoaşterea implicită a unui sens care poate fi descoperit şi realizat, ne-o dovedesc scrierile şi mai ales activitatea acelor existenţialişti contemporani care, ca Sartre sau Camus, în condiţiile crizei istorice a epocii noastre, au trecut de la probleme la acţiune.

Tipurile de existenţialism negativist au avut o anumită justificare obiectivă atunci cînd istoria nu oferea budismului, creştinismului, stoicilor, romanticilor, lui Kierkegaard sau Schopenhauer altă soluţie decît *refuzul* existenţei şi crearea unei vieţi fictive de compensare sau pur şi simplu satisfacţia devalorizării, dar neconsecvente, a

lumii. Astăzi numai în chip parțial, „criticismul" existențialist devine, ca la Jaspers, o complacere în „tensiune pentru tensiune" sau o invitație la „reculegere" (Gabriel Marcel), cînd nu este o închistare definitivă în cercul de fier al egotismului, ca la Heidegger [81].

Lozinca filozofică mult citată a existențialismului : „Il serait raisonnable qu'être penseur eut tout de même le moins de différence possible avec être homme" (Kierkegaard), cere în chip consecvent tocmai rezolvarea practică și concretă a tensiunii dintre subiect și lume. „A fi om" pentru gînditor înseamnă tocmai a-și asuma nu numai răspunderea de a gîndi *in abstracto* asupra specificului, esenței și destinului uman, ci și asupra acționării în fiece etapă a vieții. Ca etică ontologizată, ca doctrină însetată de „concret", de „trezire" a conștiinței, existențialismul este obligat să ia contact cu problemele specifice ale epocii noastre, să răspundă la întrebarea pe care, de la Kant la Nicolai Hartmann, filozofia modernă o consideră drept specific etică : „Ce trebuie să facem ?".

În această direcție însă se află insuficiența principală a existențialismului. Cu excepția lui Sartre și a lui Camus, care s-au îndreptat din ce în ce mai hotărît spre atitudini menite să concretizeze teoria libertății conform problematicii și cerințelor epocii noastre, ceilalți reprezentanți ai existențialismului veacului al XX-lea s-au oprit la filozofare prin revoltă abstractă, subiectivism sau timide invocări ale comunicării (Jaspers) și speranței (Marcel).

Relevînd impasurile existențialismului, nu putem să nu relevăm și aportul pe care el l-a adus în acea parte a antropologiei filozofice care este *cunoașterea omului*, chiar dacă această cunoaștere este parțială, limitată, tendențioasă, avînd o anume coloratură sumbră, negativistă. Dar într-o antropologie dialectică e posibilă integrarea critică și a acestui tip de analiză existențială fără să-i acceptăm ideologia. Că această cunoaștere nu este și nu poate

---

[81] Ceea ce constată și autori plini de simpatie pentru Heidegger, ca de Walhaens sau Mounier. Acesta din urmă scrie : „On doit bien constater que jusquici, Heidegger n'est pas sorti de son analyse du Dasein, et l'on a de bonnes raisons de croire... qu'à la manière dont il l'a menée, il s'est fermé tout possibilité d'en sortir" (E. Mounier, *op. cit.*, p. 29).

fi obiectivă, o declară însăşi reprezentanţii şi simpatizanţii existenţialismului. Nu este obiectivă într-un sens cu care nu putem să nu ne declarăm de acord : „On ne peut décrire l'existence sans disposer auparavant d'une conception de l'existence" [82]. Heidegger a subliniat cu tărie acest postulat ideologic, împotriva ideii lui Husserl de „a pune în paranteză" atitudinea fundamentală în faţa lumii. Într-adevăr, „descrierea" existenţialistă a omului, trăsăturile pe care această analiză le socoteşte fundamentale sînt ideologic semnificative, sînt în acelaşi timp adevărate şi unilaterale, revelatoare şi deformante.

Dintre cele opt trăsături pe care le sistematizează Mounier ca fiind revelatoare pentru concepţia existenţialistă despre om, şapte sînt negative : contingenţa, finitudinea şi fragilitatea omului, neputinţa raţiunii, alienarea, singurătatea şi neantul. Singura trăsătură pozitivă, promiţătoare este aceea a libertăţii sau capacităţii de transcendere. Acest bilanţ arată că atitudinea negativistă în faţa vieţii a determinat în chip firesc un bilanţ negativist al caracteristicilor omului. Totuşi, dacă sîntem conştienţi de „nonobiectivitatea" acestei caracterizări antropologice sumbre şi de rădăcinile ei etice, practice, putem să reţinem semnificaţia ei, sîmburele ei critic, care coincide cu intuiţii ale unor mari psihologi şi moralişti sau cu rezultate importante ale psihologiei contemporane. Putem să reţinem *analiza limitelor umane* pe care a aprofundat-o existenţialismul, din moment ce nu-i dăm valabilitatea unei analize *globale*, ci doar a momentului „criticist". Este o situaţie analogă celei din teoria cunoaşterii, unde criticismul kantian are meritul istoric de a fi evidenţiat dificultăţile, barierele cunoaşterii. Şi, tot aşa cum o teorie dialectică a cunoaşterii apreciază criticismul ca un valoros avertisment, ca pe o propedeutică indispensabilă, dar fără a prelua vreo concluzie agnostică, mi se pare că putem reţine din tabloul existenţialist avertismentul grav pe care ni-l dă : ideea unei „introduceri" critice la orice etică şi antropologie avertizată.

Dar, aceasta trebuie mereu subliniat, reţinem numai elementul de *cunoaştere*, iar nu de *valorizare* din antro-

---

[82] E. Mounier, *op. cit.*, p. 34.

pologia existenţialistă. Căci această „valorizare", cu excepţia trăsăturii libertăţii, este, în fond, o *devalorizare* a existenţei, o îndîrjită contestare sau chiar negare a virtualităţilor de acţiune şi de creaţie, o depotenţare, nu totdeauna tragistă, dar peremptorie, a resurselor umane. Pe scurt, dacă existenţialismul poate însoţi rezultatele psihologiei lucide a vremurilor noastre în dezbaterea structurii, parte constitutivă *a antropologiei teoretice,* el rămîne *inacceptabil ca etică sau ca antropologie practică.* Tot ce se poate releva ca pozitiv în evoluţia lui Sartre şi Camus sau, la mare distanţă, a lui Jaspers se alătură umanismului şi marxismului.

Caracterizarea „nemulţumită" a omului în existenţialism are valoarea indiscutabilă a unui antidot împotriva optimismului naiv sau beat, propriu umanismului şi raţionalismului antic şi modern, în epocile de ascensiune a unei clase dominante şi de înflorire culturală (Atena lui Pericle, Renaşterea). În alte epoci, ca de pildă în veacul al XVIII-lea, enciclopediştii sînt satisfăcuţi de om, nemulţumiţi doar de societate, de regimul feudal, absolutist. Imaginea despre om considerat „suveran al naturii", culme a existenţei (Bruno), nu mai este valabilă pentru Pascal : omul este „un rege detronat". Din perspectiva optimist-idealizantă, omul apare ca un erou ideal, pentru că sau este comparat cu restul naturii, ceea ce-i asigură o superioritate netă, sau este privit numai sub aspect axiologic, creator.

Avînd meritul criticist al nemulţumirii faţă de o imagine antropologică epurată, idealizată, existenţialismul ignorează însă faptul că el însuşi are la rădăcini acea inacceptare a lumii „aşa cum este", suferă deci de lipsa conştiinţei genezei şi a sensului lui filozofic, etic. Mai ignorează totodată că poartă în sine, latent, un ascuţit simţ al valorii, al totalităţii. Existenţialismul aproape că nu pomeneşte noţiunea de valoare, ceea ce nu trebuie să ne înşele. Urmează ca existenţialismul, la rîndul lui, să fie supus unei „psihanalize existenţiale", care dezvăluie setea lui ascunsă de absolut.

Caracterizînd omul prin fragilitate şi precaritate, prin contingenţă, alienare, prin angoasă şi sfîşiere, existenţialismul dublează dimensiunea simplă, monoaxiologică a

antropologiilor optimiste, raţionaliste, satisfăcute. Şi ceea ce-i extrem de important, dar, în general, ignorat de către existenţialişti înşişi, este faptul că psihologia modernă le dă dreptate. Aportul existenţialismului constă în a fi devansat teoria *limitelor* umane, a aspectelor negative, contradictorii, nonvalorice ale omului. Inacceptarea nonsensului, absurdului i-a antrenat pe unii existenţialişti şi la inacceptarea structurii propriului eu ca şi a situaţiei omului în lume (Pascal, Kierkegaard şi Dostoievski în parte).

Marcînd poziţia, atitudinea anexistenţială de diferite nuanţe implicată în scrierile existenţialiste, nu trebuie să uităm că, asemenea multor alte cazuri în istoria culturii, o experienţă subiectivă profundă a permis, în ciuda falsităţii concluziilor finale, o explorare, o iluminare a unor zone pe care le ignorează antropologiile optimiste. În timp ce aceste antropologii au exaltat, au văzut numai rangul suprem al omului în univers, singularitatea lui privilegiată, potenţele raţiunii, capacitatea dominării lumii, bogăţia vieţii lui spirituale, tenacitatea şi succesul eforturilor lui, dobîndirea nemuririi prin fapt eroic sau creaţie, bucuria solidarităţii umane, nimbul lui demiurgic, existenţialismul reliefează nesiguranţa şi limitele relative ale raţiunii, alienarea ca neîmplinire şi decalaj faţă de etosul model, relativitatea eforturilor noastre, ambiguitatea rezultatelor acestor eforturi, caracterul ambivalent al strădaniilor noastre, realitatea iluzionării, prezenţa dependenţei şi arbitrarului, hazardul şi absurdul. Este „une vue à l'envers", o completare negativă a imaginii idilice, o interpretare mefistofelică a elanurilor şi a mîndriei umane. Întrucît toate aceste caracterizări izvorăsc, cum am indicat, dintr-o *atitudine* şi nicidecum din idealism subiectiv, aceasta este o altă chestiune. Deocamdată este vorba de a decide dacă înăuntrul acestei teorii a refuzului existenţial (refuz care implică simultan lumea obiectivă şi propria structură) nu se află un sîmbure de caracterizare realistă, dialectică, a omului.

Epoca noastră, plină de contradicţii, în ciuda progresului tehnic, social şi cultural, stîrneşte încă multe nesatisfacţii, stimulează receptivitatea pentru înţelegerea *critică*

a omului. Înţelegerea critică a omului, relevarea antinomiilor lui nu trebuie să însemne repudierea lumii sau retragere solipsistă. Totuşi, sîntem în faţa unei situaţii paradoxale ; deşi, în fond, istoria provoacă nemulţumirea, inacceptarea vieţii, existenţei ,existenţialiştii transferă sau proiectează în bună parte *în om* cauzele dezacordului cu lumea ! Dialectica aceasta paradoxală serveşte însă unei pătrunderi a limitelor umane pe care nu ne-o puteau da antropologiile optimiste.

Fireşte, nu trebuie uitat că înăuntrul existenţialismului se perpetuează o tradiţie creştină şi că teologia creştină este aceea care a insistat asupra limitelor umane ca expresie a „păcatului". După cum s-a văzut la Pascal, acuzarea limitelor şi imperfecţiunii umane (contingenţă, fragilitate, moarte) devine un mijloc sau „argument" pentru a demonstra necesitatea credinţei şi a harului. Dar şi existenţialismul ateu a scos în relief limitele şi nonraţionalul omului şi al existenţei, pentru a oferi, în schimb, o lumină neașteptată : plenitudinea alegerii şi libertăţii, bucuria „d'être soi-même".

În al doilea rînd, analiza limitelor prezintă un interes etic : reliefînd ceea ce *nu* este şi *nu* poate omul, ea pune în plină lumină posibilul uman, valorizează la maximum, prin contrast, valorile. Însăşi ideea de moarte, care îi frămîntă pe Jaspers şi Marcel, devine o pregătire pentru a aprecia tot ceea ce poate realiza omul într-un interval de timp nesigur şi principial limitat (Spinoza).

La obiecţia că transformăm „trezirea" existenţialistă în contrarul ei, că operăm o convertire paradoxală a „grijii" şi a sentimentului neantului într-o juisare existenţială, se poate răspunde deocamdată că înşişi existenţialişti ca Kierkegaard şi Sartre (în parte şi Jaspers) au descoperit *ambivalenţa atitudinii existenţiale,* deschiderea ei nu numai spre situaţiile-limită, ci şi spre plenitudine, libertate, comunicare.

În această fugară incursiune am schiţat problema raportului dintre existenţialism şi axiologie pentru a marca nuanţele care îi deosebesc pe existenţialişti între ei, ca şi deosebirea principială dintre doctrinele pur pesimiste şi majoritatea doctrinelor existenţialiste. Cu excepţia lui Heidegger, la ceilalţi existenţialişti moartea apare ca o „si-

tuaţie-limită", ca o probă de verificare a capacităţilor de criză, dar şi de victorie, fie chiar şi numai prin credinţă, ca verificare a opţiunii (Pascal, Kierkegaard).

Nu numai la Sartre, ci şi la ceilalţi existenţialişti (evident în diferite grade) poate fi dezvăluită nevoia profundă, ascunsă uneori cu pudoare, de valori. Desperarea *apare* atunci doar ca o negare crispată a valorilor, a sensului acţionării, a deschiderii eului spre lume, istorie, viaţă. Desperarea implică un ascuţit simţ al valorii, o nemulţumire de fapt nu faţă de existenţă ca atare, ci împotriva nonsensului cuprins în ea. Filozofia absurdului este un protest patetic, deşi abstract, împotriva nonsensului, iar nu o predică a iraţionalului. Martori pe deplin obiectivi au remarcat acest paradox. În ciuda dezinteresului faţă de universal, esenţe, valori, existenţialismul, prin simplul fapt că se opune lumii reale, mărturiseşte proiectul unei lumi mai bune. Căci, „partant de la prise de conscience des obscurités de la condition humaine, une philosophie du désespoir donne naturellement à la morale une tension et un élan qui manqueront parfois à la sagesse reposée de l'humanisme. Mais, dynamique et pathétique tant qu'on voudra, une morale ne saurait être sans poser, au — delà des volontés ou des fantaisies individuelles, un ordre de valeurs et un système de règles. Une morale existentialiste si elle n'est pas la légitimation des instincts et le condification du désordre, doit rejoindre nécessairement la figure d'un humanisme"[83].

S-ar putea obiecta că astfel de constatări poartă pecetea indelebilă a unui spirit *bien-pensant*, că ele dizolvă tensiunea şi dezechilibrul în echilibru şi armonie, adică tocmai ceea ce repudiază existenţialismul. Astfel de obiecţii rămîn însă la suprafaţă : dialectica sensului şi nonsensului, a crizei şi învingerii ei, a acceptării şi inacceptării existenţiale sînt fenomene dialectice. Ele prezintă momente contradictorii, care pot fi ilustrate nu numai prin caracterizări venite din afară (Mounier, Simon), ci prin citate luate chiar din scrierile existenţialiste.

Aceste mărturii n-au, fireşte, caracterul unei pledoarii deschise, militante pentru realizarea valorilor, căci ele ar

---

[83] Pierre-Henri Simon, *L'homme en procès*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1967, p. 21.

veni în conflict cu poziţia de bază care este inacceptarea lumii, inclusiv a valorilor. Existenţialismul este o *axiologie ascunsă;* participarea sau adeziunea la sensul vieţii este *indirectă,* mijlocită prin desperare, îndoială, negaţie, retragere, singurătate şi neîncredere.

Nici un moto nu ni se pare mai potrivit pentru a lămuri această dialectică a desperării şi setei de valori în existenţialism decît o frază din cartea lui Kierkegaard *Conceptul angoasei:* „Le grand point, c'est de sauver dans une vie d'individu le plus possible de catégories humaines d'ordre général"[84]. Jaspers vorbeşte despre o tendinţă fundamentală a omului spre transcendenţă ca despre un elan *(Aufsprung, Absprung),* Sartre despre „proiect", iar Gabriel Marcel dezvăluie faptul că interioritatea implică exterioritatea, disponibilitatea, „expunerea" în faţa problemelor vieţii.

Şi astfel o doctrină care pare să condamne orice altă ispită decît a cufundării în propria existenţă găseşte o fereastră spre lumea obiectivă, spre viaţă şi sens. Kierkegaard va merge chiar pînă la a declara că „le démoniaque c'est l'individu qui s'enferme en lui-même", în timp ce „le bien, c'est la manifestation". După Kierkegaard, omul trebuie să depăşească stadiul estetic, trebuie să atingă stadiul *etic.* Viaţa existentului este înălţată deasupra juisării egoiste şi indiferente: „L'esthétique est ce par quoi l'homme est immédiatement". Gabriel Marcel marchează puternic deosebirea dintre viaţă ca atare, viaţa fără probleme şi criterii şi *existenţă,* care implică libertate, voinţă, sens. „Il y a une chose qui s'appelle vivre, et il y a une chose qui s'appelle exister: j'ai choisi d'exister"[85].

Critica făcută de Pascal „libertinismului", „divertismentului", superficialităţii sau goliciunii spirituale, indiferentismului faţă de sine şi sensul vieţii este o indubitabilă mărturie a unei mari conştiinţe etice, în care se împletesc într-un chip unic valorizarea simultană a raţiunii, eului şi religiei. Este cu neputinţă să ignori criticismul lui

---

[84] S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse,* Paris, Alcan, 1935, p. 183.

[85] Gabriel Marcel, *Être et avoir,* p. 162.

Pascal, şi acest criticism este semnul neîndoielnic al repudierii nonvalorilor.

Puternica şi indiscutabila latură subiectivistă a gîndirii lui Kierkegaard poate, de asemenea, să ne ascundă tendinţa sau atracţia lui spre lume. Dar nu spre lume ca atare, fiindcă, în fond, ea este repudiată, negată, ci spre lume ca o cale, intuită ca singura posibilă, spre valori: „Le véritable choix concret est celui ou à l'instant même ou je me choisis hors du monde, je suis choisi rentrant dans le monde" [86]. Şi de data aceasta Kierkegaard adaugă cîteva cuvinte care reprezintă o pătrunzătoare intuiţie a condiţionării (sau „situaţiei"), social-istoric a omului: omul se alege „comme produit déterminé dans un milieu déterminé". Kierkegaard proclamă astfel în felul *lui* teza de bază marxistă despre necesitate şi libertate.

Cu toată împotrivirea lui faţă de Hegel, Kierkegaard n-a scăpat de influenţa covîrşitoare a marelui dialectician; aceasta se vede uşor din modul de gîndire şi de argumentare a filozofului danez. Evident, ceea ce îl apropie pe Kierkegaard de Hegel este dialectica, iar nu sistemul idealist.

Un exemplu important al dialecticii în gîndirea lui Kierkegaard ni-l oferă analiza „demoniacului". Demoniacul este „l'angoisse devant le bien". S-ar putea spune că în măsura în care subiectivismul existenţialist este demoniac, el este o mărturie asupra puterii de fascinaţie a binelui, a valorilor. Kierkegaard oscilează necontenit între subiectivism şi obiectivare, între acceptarea şi inacceptarea existenţei. El nu-i un indiferent faţă de valori ca Schopenhauer.

Cei care, ei înşişi, nu caută numai subiectivism şi anxietate sterilă în exemplul lui Kierkegaard desluşesc dialectica profundă a angoasei: „L'analyse phénoménologique de l'angoisse révèle une positivité et non une négativité. L'angoisse ne serait pas possible si au plus profond d'elle-même, elle ne reconnaissait pas le bien et l'existence d'une vérité signifiante" [87].

---

[86] S. Kierkegaard, *Ou bien ...ou bien,* p. 531.
[87] Enzo Paci, în *Kierkegaard vivant,* Paris, Gallimard, 1966, p. 118—119.

Şestov interpretează un mit grec într-un chip revelator pentru propria lui atitudine în fața normelor și a valorilor : cînd Zeus, constrîns de necesitate, a restrîns drepturile oamenilor asupra trupurilor lor și asupra lumii, el a hotărît să le dea drept compensare ceva „mai bun", „o parte din ceea ce aparține zeilor", adică eticul. Atît zeii, cît și oamenii n-au decît „un singur mijloc de a scăpa de necesitate : datoria".

Analizînd caracteristicile existentului, Jaspers pune pe prim plan două trăsături, care, la prima vedere, par ireconciliabile, dar care mărturisesc tendința spre valori (spre „absolut"), specifică omului : „Această esență a noastră se manifestă : 1) printr-o *nesatisfacție* pe care omul o resimte față de sine însuși ; există în el ceva incomensurabil față de viața lui concretă, cunoașterea și universul lui spiritual ; 2) prin absolutul pe care îl consideră a fi ființa lui autentică și căruia el îi subordonează viața sa practică și tot din absolut decurg orice sens și orice valoare" [88].

Mounier a surprins cu multă finețe oscilațiile, contradicțiile, dar și tendința axiologică secretă a existențialismului. Că el o numește pe aceasta din urmă „tema conversiunii" sau „tema angajării" nu are nici o importanță ; ceea ce ne interesează este fenomenul ca atare. Încheiem cu citarea lui Mounier, care nu poate fi acuzat de a da o interpretare „axiologică" sau optimistă existențialismului. El *constată* că experiența de concentrare a omului asupra existenței sale proprii „n'est jamais une libération solitaire. Elle peut, chez certains, dériver sur l'impasse d'une solitude désespérée. Mais ce serait un contre sens que de voir dans certe aventure particulière de l'existentialisme son issue nécessaire" [*].

Ni se pare că în această privință conștiința istorică a dilemelor și alternativelor poate învăța de la orice gînditor care caută cu sinceritate să fie el însuși, dar în același timp să existe pentru ceilalți, să se realizeze pe sine, dar în același timp să participe într-un fel sau altul la o soluție victorioasă a crizei epocii noastre.

---

[88] K. Jaspers, *La foi philosophique*, Plon, 1952, p. 20.
[*] E. Mounier, *op. cit.*, p. 93.

În afară de Heidegger, existențialiștii contemporani simt nevoia adîncă — uneori, după cum s-a văzut, mărturisită — de a descoperi în subiect alte resurse decît un solipsism sumbru. „Conversiunea" sau „angajarea" sînt expresia tocmai a acestei dialectici a subiectivității „bune", care, atingîndu-și limitele, se preface în contrarul său, în *obiectivare*. Subiectivitatea „bună" este obligația imperioasă a concentrării etosului asupra sa însuși, a asumării tensiunilor și îndoielii și mai ales a confruntării lucide dintre valorile și nonvalorile epocii noastre. Aceasta, deoarece de îndată ce consider libertatea ca focar al trăirii spirituale, trebuie să-i caut un țel, să-i desemnez un drum. Nu mă pot afirma ca liber dacă nu găsesc totodată un capăt al „drumului libertății". Ceea ce am dobîndit însă după contactul cu psihologia abisală și prin analiza doctrinelor anexistențiale și a condițiilor social-istorice este conștiința nu atît a limitelor, cît a condiționărilor reale, a coordonatelor subiective și obiective (social-istorice) în care se poate manifesta omul. Dar ceea ce-i important nu sînt condiționările, ci ceea ce poate realiza omul *în pofida condiționărilor*. Astfel, problema existențială ne duce spre problema valorilor.

Marxism, existențialism, structuralism. Aproape acum un sfert de veac, Sartre și Georg Lukacs publicau două scrieri, ale căror titluri semnificau un antagonism fără ieșire : *L'existentialisme est un humanisme* (Sartre) și *L'existentialisme n'est pas un humanisme* (Lukacs). Sfertul de veac care a trecut ne-a dat răgazul să vedem mai clar lucrurile. În orice caz, nu se mai poate discuta astăzi despre umanism într-un cadru filozofic fără a se lua poziție față de existențialism. Această discuție poate fi foarte analitică și s-ar dovedi foarte necesară *fundării teoriei marxiste a umanismului*. Ceea ce vrem să subliniem deocamdată este faptul că nu punctul de plecare, ci punctul final este hotărîtor în problemele de viață și că, *în acest sens,* ne apare ca greșită stabilirea unei opoziții între marxism și existențialism. Chiar dacă existențialismul *începe* cu sau accentuează — uneori unilateral — nonsensul, el este, totuși, o căutare a sensului vieții, o deschidere spre valoare, un drum sinuos spre umanismul dintotdeauna.

Din acest punct de vedere, care mi se pare esențial, existențialismul este mai aproape de marxism decît structuralismul, care, sub pretextul „desubiectivizării" cunoașterii, tinde teoretic să lichideze problematica omului, a sensului vieții, a valorilor.

Fără să contestăm intenția gnoseologic justă de a ne concentra asupra structurii fenomenelor, trebuie însă să respingem cu hotărîre „antiumanismul teoretic" ca o manifestare a dezabuzării de umanism sau, alteori, ca o intenționată ocolire a problemelor societății și a omului în epoca noastră.

Oricîtă argumentare, uneori subtilă, alteori scolastică, ar desfășura Louis Althusser, marxismul a apărut *în același timp* ca o nouă concepție despre structurile sociale și despre umanism. Dacă Marx n-a scris o *etică* sau o *axiologie,* aceasta nu înseamnă că se poate contesta măcar o clipă faptul că înăuntrul marxismului există o etică și o teorie implicită a tuturor valorilor. Nu există nici un motiv să ciuntim marxismul, lăsîndu-i doar o teorie a structurilor economice-sociale, lipsindu-l astfel de latura lui axiologică.

5. MODELUL „OMULUI TOTAL"

În *Manuscrisele economice-filozofice,* tînărul Marx avansează această noțiune, care ni se pare de o deosebită importanță pentru axiologia și umanismul marxist. Acest model al personalității va apărea și ulterior în scrierile lui Marx ; atît în *Capitalul* cît și în lucrarea editată postum *Grundrisse der politischen Oekonomie* (tradusă în limba franceză sub titlul *Fondements de la critique de l'économie politique).*

În perspectiva istorică a evoluției umanismului, „omul total" reprezintă o sinteză nouă, o fuziune a idealului umanist tradițional de profil pur spiritual cu noul ideal care pornește de la „praxis", care vrea să transforme lumea prin revoluție, să instaureze o nouă societate și un nou tip uman. În limbaj etic-axiologic, aceasta înseamnă afirmarea unui etos care nu se lasă satisfăcut

decît de *o totalitate infinită a valorilor.* Ulterior, după *Manuscrise,* începînd cu *Sfînta familie, Ideologia germană, Manifestul Partidului Comunist,* faptul acesta a putut fi umbrit din pricină că răfuiala cu morala burgheză și mic-burgheză a trecut pe primul plan. Dar această deplasare de accent — de la afirmarea pozitivă, clară a unui ideal axiologic spre critica și negarea a tot ce i se împotrivea politic și ideologic — este un fapt istoric care nu trebuie să ne facă să neglijăm tendința originară a etosului marxist de a promova o nouă tablă a valorilor.

Deși în „Prefața" la *Manuscrisele economice-filozofice* Marx anunță că miezul lucrării, ca de altfel și al altor lucrări viitoare, îl va constitui *critica* moralei, a dreptului, a statului etc., problema axiologică se situează pe prim plan. De fapt cum poate fi respinsă o ideologie, morală, o concepție juridică sau filozofică *decît* de pe o anumită poziție axiologică ? De unde pot izvorî critica, dezaprobarea, respingerea a ceea ce-i socotit nonvaloric decît dintr-o conștiință sau măcar o intuiție certă — gradele sînt variate — a unui etos care a adus în conștiință noutatea pregnant delimitată, a propriilor valori (evident nu valori personale, subiective, ci reprezentative pentru o nouă clasă) ?

Raportul dintre economie politică și filozofie — tema manuscriselor — nu este tratat de Marx ca problemă abstractă a relațiilor dintre două științe, ci dintr-un dublu punct de vedere : științific și axiologic (umanist). Căci, pentru Marx, nici economia politică „în sine", nici raportul abstract dintre două științe nu putea constitui rădăcina gîndirii sociale, rădăcina acțiunii politice sau nucleul unei noi concepții filozofice. El atacă economia politică burgheză pentru că ea, „sub aparența unei recunoașteri a omului, ...se dovedește a fi..., dimpotrivă, doar o promovare consecventă a negării omului..." [89], postulează omul ca înstrăinat și face abstracție de condițiile degradării pe care a generat-o proprietatea privată. Apreciind la justa ei valoare istorică economia politică clasică creată

[89] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844,* în K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe,* București, Editura politică, 1968, p. 570.

de către Adam Smith, Ricardo etc., Marx nu pregetă să-i dea şi o *caracterizare axiologică*. El scrie că *cinismul* economiei politice creşte nu numai în sens relativ, începînd cu Smith, trecînd prin Say şi terminînd cu Ricardo, Mill etc... [90], ci şi în sens pozitiv.

Într-o formulare sintetică se poate spune că esenţa polemicii lui Marx este afirmarea etosului, a umanismului marxist, a perspectivei omului total (ca simultan individual şi social) *împotriva alienării*. În această perspectivă, comunismul este înţeles de către Marx ca o regăsire de către om a esenţei sale, „ca reintegrare sau reîntoarcere a omului în sine însuşi, ca suprimare a autoînstrăinării omului..." [91].

Citînd o astfel de formulare, un adept al tezei despre apriorismul simţului valorii ar putea vedea în ea o idee apropiată de convingerile lui. Dar tînărul Marx, un critic ascuţit al idealismului, nu se putea gîndi la o astfel de ipoteză de tip platonic. Dintr-un alt pasaj înţelegem în ce sens vedea Marx această „reîntoarcere a omului în sine însuşi" : nu ca descoperire a unei intuiţii preexistente experienţei (aşa cum sclavul din dialogul *Menon* al lui Platon descoperă în mintea lui elementele matematice), ci ca „o reîntoarcere completă şi conştientă, desăvîrşită în cadrul întregii complexităţi a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om social..." [92]. Deşi critică *Fenomenologia spiritului*, în *Manuscrise*, tînărul Marx, după cum se ştie, omagia în aceeaşi lucrare puterea dialecticii hegeliene, şi nu greşim dacă socotim că această idee despre nutrirea etosului din „întreaga bogăţie a dezvoltării trecute" este foarte aproape de ideea dezvoltării spirituale a omenirii din *Fenomenologia spiritului*. Tînărul Marx, deşi nu avea în urma sa bogata experienţă socială şi temeinicele cunoştinţe din domeniul istoriei spirituale a omenirii pe care urma de-abia să le dobîndească, era însă în stare *chiar de acum* să schiţeze ceea ce am numi azi *germenul teoriei dialectice a valorilor culturii*. Este vorba de intuirea îngemănării dintre

---

[90] *Ibid.*
[91] *Op. cit.*, p. 575.
[92] *Op. cit.*, p. 576.

valoare şi necesitate, idee care poate fi azi degajată din variatele cercetări marxiste şi parţial din cele nemarxiste, realizate în sociologie, psihologie şi istoria culturii. Este o temă care, desigur, de-abia trebuie să-şi capete elaborarea şi aprofundarea cuvenită în etică, teoria culturii, teoria antropologică a personalităţii şi în axiologia generală.

Marx distinge între simţurile fiziologice şi „simţurile aşa-zise spirituale, simţurile practice (voinţa, dragostea etc.), într-un cuvînt simţirea *umană*, natura umană a simţurilor se formează numai graţie... naturii *umanizate*"[93]. Dar natura umanizată nu-i altceva decît lumea valorilor, aşa cum este înţeleasă astăzi de către filozofia contemporană.

Marx a intuit în chip genial raportul fundamental dintre procesul subiectiv, latura interioară a *obiectivării* şi noua lume *creată* a culturii, căci el scrie că cea mai frumoasă muzică n-are sens decît pentru urechea cultivată, altfel sunetele nu se încheagă în nici o semnificaţie estetică : „...Tot astfel *simţurile* omului social sînt *altele* decît cele ale omului nesocial ; abia prin bogăţia obiectual desfăşurată a fiinţei umane se formează... bogăţia simţirii *umane* subiective : o ureche muzicală, un ochi care percepe frumuseţea formei etc., pe scurt *simţuri* capabile de desfătări omeneşti şi care se afirmă ca forţe esenţiale *umane*"[94].

Simţurile reprezintă datul biologic, solul brut pe care se etajează de-abia lumea culturii durată prin efortul generaţiilor, prin acţiunea felurită a omului asupra naturii, dar, adăugăm — şi aceasta este foarte important —, şi prin acţiunea asupra *sa însăşi*. Marx accentuează acea trăsătură pe care etnologia sau „antropologia culturală" contemporană o socoteşte drept una din trăsăturile esenţiale ale culturii : *transmiterea* prin educaţie. Pentru Marx, „*formarea* celor cinci simţuri este opera întregii istorii de pînă acum"[95].

---

[93] *Op. cit.*, p. 581.
[94] *Op. cit.*, p. 580.
[95] *Op. cit.*, p. 581.

Psihologia modernă a ajuns să sesizeze chipul în care în fenomenele psihice (ale motivaţiei, atitudinii, finalizării, personalităţii etc.) este *implicată valoarea*, după cum, la rîndul lor, valorile sînt organic legate de nevoi. Totul depinde cum înţelegem aceste nevoi : simplist sau dialectic, într-o stare de crispare spiritualistă, ostilă faţă de „ingerinţa" nevoilor, sau lucid, acceptînd şi afirmînd dialectica necesităţii şi valorii.

În *Grundrisse*... Marx indică raportul dialectic dintre diversele nivele de la economic la axiologic, subliniind în mod deosebit şi legăturile dintre *nevoi* şi *cultură* : „Cultivarea tuturor însuşirilor omului social şi producerea lui ca om înzestrat cu însuşiri şi legături — deci şi cu trebuinţe — cît mai bogate, producerea omului ca produs cît mai total şi universal al societăţii (căci pentru a putea beneficia de o multitudine de lucruri, omul trebuie să fie în stare de a se folosi de ele, adică trebuie să fie foarte cultivat) de asemenea constituie condiţii ale producţiei bazate pe capital" [96]. Iar în *Capitalul*, critica fundamentală adusă capitalismului este călcarea în picioare a nevoilor (inclusiv axiologice) proprii omului : „...extinderea sau restrîngerea producţiei este determinată nu de ...nevoile oamenilor socialmente dezvoltaţi, ci de însuşirea muncii neplătite" [97].

Este de la sine înţeles că o viziune axiologică marxistă este social-istorică la baza ei, că lărgirea sau dezvoltarea orizontului axiologic al individului a depins şi depinde de raporturile sociale în care el se află. În *Capitalul*, Marx a schiţat liniamentele generale ale acestui proces axiologic, care începe cu „lipsa de maturitate a omului individual" [98] (din societăţile arhaice) pînă la „individul integral" al societăţii comuniste.

Viziunea axiologică, modelul umanist sînt afirmate foarte limpede în *Capitalul* şi prin celebra critică pe care o face Marx capitalismului. Manufactura „îl mutilează

---

[96] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1972, p. 353.

[97] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 25, Bucureşti, Editura politică, 1969, p. 261.

[98] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 94.

pe muncitor, transformîndu-l într-o ființă monstruoasă prin dezvoltarea artificială unilaterală a dexterității sale, înăbușind un univers întreg de înclinații și aptitudini..." [99].

Engels, la rîndul lui, vorbește despre societatea viitorului, în care toți membrii societății vor putea să-și dezvolte deopotrivă valorile lor umane.

În *Grundrisse* se arată întrepătrunderea indestructibilă dintre om și societate, dintre societate și indivizi în sensul că „Societatea... exprimă suma legăturilor și relațiilor dintre acești indivizi" [100].

Capitalismul se caracterizează ca „formă extremă a alienării", care, pregătește însă „depline condiții materiale pentru dezvoltarea completă, universală a forțelor productive ale individului" [101] în societatea socialistă.

„Omul total" sau „omul integral" sau „nelimitat" — se vădește a fi un model umanist permanent afirmat în opera lui Marx, iar nicidecum „un vis de tinerețe". Căci, scrie Marx, „le développement réal, des individus à partir de cette base où constamment chaque *barrière* se trouve abolie, leur donne cette conscience : nulle *limite* n'est tenue pour sacrée.

L'universalité de l'individu ne se réalise plus dans la pensée ni dans l'imagination ; elle est vivante dans ses rapports théoriques et pratiques. Il est donc en mesure de saisir sa propre histoire comme un *procès* et de concevoir la nature avec laquelle il fait véritablement corps, d'une manière scientifique..." [102].

Marx reafirmă mereu modelul omului total în opoziție cu dezumanizarea din societatea capitalistă : „În economia burgheză — și în perioada de producție căreia îi corespunde — această manifestare deplină a esenței lăuntrice a omului apare ca o completă secătuire..." [103]. În societatea modernă, „natura marii industrii presupune schimbarea felului de muncă, fluiditatea funcției, mobilitatea

---

99 *Op. cit.*, p. 371.

100 K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, p. 196.

101 *Op. cit.*, p. 467.

102 Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, vol. II, Paris, Editions Anthropos, 1968, p. 35.

103 Karl Marx, *Bazele criticii economiei politice*, vol. I, p. 437.

multilaterală a muncitorului"[104]. Totodată, marea industrie impune ca o problemă de viaţă şi de moarte „de a înlocui individul parţial, simplu purtător al unei funcţii sociale, parţiale, cu individul dezvoltat în toate privinţele..."[105].

Omul contemporan este nemulţumit de lumea sa „aşa cum ea este", el vrea sau s-o transforme revoluţionar acolo unde încă nu a fost transformată sau s-o înfrumuseţeze după un model care-i pluteşte în faţă acolo unde se clădeşte o nouă societate. În acelaşi timp, omul de azi este *nerăbdător*, vrea „să sară etapele", să înlăture repede şi tranşant tot ceea ce repugnă simţului său valoric. De aici izvorăsc o serie de antinomii, pe care nu trebuie să ni le ascundem. Şi, oricît am fi de dornici să realizăm idealul personalităţii multilaterale şi armonioase, se poate ca aceasta să rămînă încă o vreme un fruct rîvnit. *Die Gespaltenheit* (sfîşierea), despre care vorbeşte Jaspers, o trăim într-un alt sens decît acela pe care i l-a dat el acestui termen: trăim dialectica foarte complexă, fundamentală, dintre valoare şi necesitate, decalajul încă existent dintre ideal şi real, greutăţile pe care le ridică în calea realizării valorice, structura nedesăvîrşită a relaţiilor sociale şi subiectivitatea fiecăruia dintre noi.

Dar cunoaştem oare numai această latură „tragică"? Oare antinomia aceasta ca stare spirituală nu este dublată, ca şi pe plan psihic, de sentimentul noului, activităţii şi patosului eroic, al acceptării unei situaţii — nu „tragice", despre care vorbeşte Albert Camus —, ci al unei situaţii *dramatic-eroice*?

Astăzi ştim din proprie experienţă că realizarea omului total nu se rezolvă complet la nivelul relaţiilor de producţie: structura spirituală nu se schimbă mecanic prin transformarea orînduirii sociale, nivelul axiologic nu se identifică cu cel sociologic.

Ideea marxistă că revoluţia economică-socială este baza de plecare a restructurării spirituale a rămas neclintită, deoarece a căpătat suprema confirmare a practicii, a

---

[104] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 33, p. 495.
[105] *Op. cit.*, p. 496.

istoriei. Dar problemele obiectivării, ale depășirii dialectice a subiectivității, ale contopirii intereselor personale cu cele obștești și *mai ales idealul perfecționării relațiilor sociale, interindividuale,* aceste probleme s-au dovedit de mii de ori mai complicate decît s-a crezut pînă în epoca noastră. Desființarea exploatării a devenit în epoca noastră temelia umanizării și a umanismului, dar procesul dezalienării trebuie dus pînă la capăt, așa cum a fost conceput — firește, într-o formă embrionară — de către Marx. Dezvoltarea umanismului marxist descoperă mereu alte trepte care trebuie urcate, ne pune în față problema desființării tuturor sechelelor vechii societăți pe toate planurile și sub toate aspectele. În acest sens mi se pare că problema obiectivării capătă o certă actualitate, pentru că o bună parte din formele alienării izvorăsc din subiectivitatea umană, care nu se manifestă doar prin latura libertății, ci și prin *responsabilitate.*

Critica programului de la Gotha, clasicul document-prognoză al comunismului, ca și toate proiectările unei desăvîrșiri spirituale prin latura etică sau pedagogică a umanismului socialist (de pildă la Cernîșevski sau la Gorki) izvorăsc din trăirea decalajului dintre real și ideal, afirmă cu patosul sobrietății putința înfăptuirii a unor valori simultan posibile în plenitudinea lor. Întreaga dinamică a construirii socialismului, pe lîngă dimensiunea ei masivă social-istorică, are și această latură internă a tensiunii dintre valoare ca țintă finală și neajunsurile încă existente. Dar dominantă rămîne ideea modelului, a „omului total".

„Critica alienării" se înfățișează ca expresia contemporană (parțială) nu numai a conștiinței valorilor, ci și a dialecticii valorilor. Căci, relevînd tot ceea ce-i încă neîmplinire a unui model deosebit de complicat și de exigent, nu sîntem îndreptățiți să afirmăm că sîntem totuși pe drumul spre acea tablă totală de valori spre care aspiră omul modern de la Renaștere pînă astăzi ? Reliefarea urcușului care ne mai așteaptă nu trebuie să însemne o negare a ceea ce s-a realizat deja, a victoriilor obținute și a valorii epocale a marelui efort cu prețul căruia ele au fost obținute. Putem să ne păstrăm patosul criticii și exigenței, fără să ne nedreptățim pe noi înșine.

Să înţelegem nemulţumirea şi „umanismul critic" ca tensiune neostoită spre acel om şi acea societate pe care o vizează gîndirea umanistă modernă în numele atît al maselor, cît şi al celor mai de seamă exponenţi ai umanismului dintotdeauna.

6. PARTIDUL COMUNIST ROMÂN ŞI PROBLEMA DEZVOLTĂRII PERSONALITĂŢII

Pătrunderea şi aplicarea marxismului în ţara noastră au însemnat crearea celei mai largi baze teoretice şi practice pentru rezolvarea problemei omului, elaborarea unei concepţii despre personalitate în acelaşi timp ştiinţifică şi dătătoare de perspective umaniste. Marxismul a demonstrat, împotriva pesimismului, fideismului şi spiritualismului, capacitatea de a lupta cu abnegaţie pentru idealurile sociale nestrămutate ale maselor — libertate, pace şi fericire —, ca şi pentru idealul personalităţii, al dezvoltării fizice şi spirituale. Caracteristică pentru *umanismul marxist este tocmai cuprinderea armonioasă, dialectică a laturii materiale şi spirituale a culturii, a laturii personale şi sociale în afirmarea personalităţii.*

Interesul adînc pentru om, convingerea în valoarea omului şi în capacităţile lui creatoare au călăuzit în mod firesc Partidul Comunist Român încă de la înfiinţarea sa, partid care a pus totodată şi a rezolvat problema fundamentală a condiţiilor obiective-economice şi social-politice ale eliberării maselor muncitoare.

În concepţia marxistă a partidului nostru, oamenii reali, cu calităţile şi lipsurile lor, sînt cei care produc bunurile materiale şi spirituale, cei care leagă între ei relaţii de convieţuire şi care sînt ei înşişi responsabili de viaţa lor morală şi de a altora. Aşa cum stăpînirea naturii cere cunoaşterea acesteia, tot astfel *educarea, conducerea şi valorificarea oamenilor* cer cunoaşterea lor atentă. Totodată *partidul nostru consideră omul, în spiritul umanismului marxist, ca pe o fiinţă mereu perfectibilă, ca pe un creator de bunuri şi de valori.* Oamenii înşişi, pe măsură

ce devin mai conştienţi de menirea lor, se descoperă pe sine, sesizează complicaţia şi profunzimea propriei lor vieţi sufleteşti.

În presa legală şi ilegală care a apărut în România pînă la eliberarea ţării, străbate ca un fir roşu ideea că socialismul şi-a luat sarcina de a crea condiţiile pentru realizarea *idealului omului multilateral*. Materialismul dialectic şi materialismul istoric fac posibilă *înţelegerea omului în complexitatea sa* (inclusiv contradicţiile lui: materie-spirit, conştient-inconştient, aptitudini-realizare etc.). În acelaşi timp, ideea totalităţii omului nu este numai *obiect de cunoaştere*, ci şi un *ideal*. Ideea de totalitate este atît un îndreptar metodologic în cunoaşterea omului, îndreptar specific al aplicării dialecticii marxiste în analiza omului concret, ca şi un îndreptar politic, pedagogic şi etic.

În publicaţiile adresate maselor muncitoare, intelectualităţii, tineretului etc., Partidul Comunist Român a combătut necruţător concepţiile burgheze — fie neştiinţifice, fie degradante — despre om şi menirea lui în societatea contemporană. Articolele şi studiile care apăreau pe această temă în „Era nouă", „Cuvîntul liber", „Viaţa românească" etc. atrăgeau atenţia asupra faptului că concepţiile burgheze despre om şi societate relevă în modul cel mai izbitor caracterul lor de clasă, tendinţele de răstălmăcire şi de denaturare a rezultatelor ştiinţelor particulare, fiind purtătoare ale ideologiei iraţionaliste sau fideiste. Astfel, din epocala descoperire a lui Darwin, confirmată de antropologie şi de paleontologie, ideologii reacţionari au tras concluzia animalităţii omului, a dominaţiei instinctelor şi iraţionalului, a „trăirii" în sensul individualist extrem, ostil normelor sociale şi anagajării în lupta antifascistă etc. Chiar cînd concepţiile despre om nu erau de-a dreptul reacţionare, ele exaltau spiritualitatea ca o valoare opusă problemelor vitale, social-politice ale maselor, închideau ochii în faţa dezastrului politic şi moral pe care l-a marcat fascismul în istoria poporului român.

După cum se ştie, odată cu făurirea societăţii socialiste, a societăţii în care dispar exploatarea, asuprirea şi întregul cortegiu al relaţiilor inumane, devine *posibilă*

dezvoltarea multilaterală, fizică şi spirituală, a tuturor oamenilor. În chip firesc, după răsturnarea orînduirii capitaliste, în documentele Partidului Comunist Român, în presă, în reviste şi în lucrări teoretice a crescut progresiv interesul viu care înconjură problema dezvoltării personalităţii în socialism. *Umanismul, preţuirea omului ca valoare şi ca scop suprem este implicită socialismului.* Ideea aceasta a exprimat-o Marx încă din primele sale scrieri, afirmînd că *omul este cea mai înaltă ţintă pentru om* şi că de-abia comunismul va fi conceput ca „reintegrare sau reîntoarcere a omului în sine însuşi" [106].

Umanismul autentic a promovat de-a lungul istoriei idealul îmbinării armonioase a dezvoltării personalităţii şi preţuirii omului în ceilalţi. Dar pentru realizarea acestui ideal, care nu depinde numai de intenţia subiectivă, sînt necesare anumite condiţii obiective, trebuie înlăturate rădăcinile sociale ale asupririi, inculturii, egoismului şi rivalităţii. Crearea şi dezvoltarea economiei socialiste constituie baza obiectivă a făuririi simultane a unor noi raporturi de conduită umană, a eticii comuniste, colectiviste şi totodată a dezvoltării multilaterale a personalităţii umane. Fireşte, o bază care nu semnifică un determinism automat al tuturor valorilor, care nu exclude libertatea alegerii şi efortul necesar împlinirii de sine a fiecăruia în parte.

Etica socialistă reia şi precizează, pe fundalul datoriei sociale, analiza ştiinţifică a personalităţii, înţeleasă ca o depăşire dialectică a subiectivităţii pe baza desfiinţării relaţiilor de rivalitate şi de exploatare. Acordăm epitetul de *personalitate oamenilor care se disting prin capacitatea lor deosebită de muncă, creaţie, devotament, energie, talent, cunoştinţe şi care pun toate aceste calităţi în slujba realizării necesităţilor obiective ale construirii socialismului.* Personalitatea nu este omul care se singularizează, care provoacă mirare prin ciudăţenii sau conduită anarhică, prin sfidarea disciplinei sau printr-un opoziţionism faţă de normele politice şi spirituale ale colectivităţii, ci acela care, *înţelegînd necesitatea istorică, aduce o contri-*

---

[106] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe,* Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 575.

buţie creatoare la realizarea sarcinilor epocii în care trăieşte. Personalitatea autentică se dovedeşte a fi omul care, pe baza aptitudinilor sale, se evidenţiază în societate prin intensitatea, prin forţa cu care îşi pune capacităţile în slujba intereselor colective.

*

Despre umanism şi personalitate se scrie şi se vorbeşte mai de mult în literatura noastră filozofică. În literatura psihologică, etică şi uneori sociologică, deşi se aduc unele puncte de vedere interesante, multe lucrări se înfundă în impasul unilateralizării, adîncesc sau latura psihologică, sau pe cea etică ori pe cea sociologică a personalităţii, dar sînt văduvite teoretic de perspectiva globală, iar practic de traducerea în viaţă a aspiraţiilor spre dezvoltarea reală, pe deplin liberă şi multilaterală a personalităţii. Înţelegem, fireşte, că fiecare disciplină ţinde să adîncească propriul ei unghi de abordare a unui fenomen complex cum este personalitatea. Însă, fără a umbri cituşi de puţin meritele aprofundării, ale abordării pe „laturi" a acestei probleme în trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat, cred că trebuie subliniat cadrul sau chipul nou în care au fost puse aceste probleme la Congresul al X-lea al partidului nostru. Succint formulat, ne aflăm în faţa unei mai sensibile etape de trecere de la abstract la concret, de la perspective la realizări. Acest nou mod de a pune problema s-a evidenţiat practic în intervalul care a trecut de la Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român. Într-o problemă ca aceea a dezvoltării personalităţii am ajuns astfel la punctul aşteptat al rezolvării, adică în momentul cînd ea este indisolubil legată de fenomenul democraţiei socialiste.

În raportul la Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a exprimat lapidar concepţia partidului nostru despre raportul dintre individ şi societate, despre posibilităţile şi perspectivele pe care le creează societatea socialistă : „Partidul nostru porneşte de la concepţia că socialismul trebuie să fie societatea totalei împliniri a personalităţii umane, în care fiecare cetăţean să se simtă stăpîn pe destinul său, să poată gîndi şi acţiona nestingherit în folosul progresului

societății"[107]. Ideile exprimate în citatul de mai sus sînt în spiritul marxismului autentic. Încă din lucrările sale de tinerețe, Marx arăta întrepătrunderea dintre democrația autentică și umanism, căci el scria că în democrație orînduirea de stat este readusă „la fundamentul ei real, la *omul real*, la *poporul real*, și se afirmă ca opera lui *proprie*"[108].

A fost o vreme cînd și în țara noastră punctul de vedere sociologist amenința dreptul la viață al omului concret, al personalității (după cum, în perioada dintre cele două războaie mondiale, tratarea psihologistă sau filozofic-abstractă închidea posibilitatea de a se sesiza latura socială a personalității). Se ignora faptul că socialismul, prin dezvoltarea democrației socialiste, are tocmai menirea să creeze baza social-politică a realizării personalității.

În perioada actuală a dezvoltării societății noastre, ne dăm, poate, cel mai bine seama, în primul rînd, că simpla transformare a relațiilor de producție din capitaliste în socialiste nu rezolvă în mod automat problema personalității și a umanismului socialist și, în al doilea rînd, că numai învățînd din erorile trecute, azi depășite, putem curăța terenul pe care să înflorească personalitatea.

Pentru problema personalității, Congresul al X-lea a fost un moment istoric în care au fost accentuate perspectivele și mijloacele dezvoltării personalității. Dar ar fi fost posibilă această accentuare dacă partidul nostru n-ar fi creat condițiile acestor perspective? Nici o libertate individuală, nici o personalitate nu se poate manifesta — decît doar prin monolog interior sau manuscrise de sertar — pentru contemporani sau pentru posteritate dacă puterea politică sau cadrul statal nu-i asigură libertatea opiniilor, gusturilor, mijloacelor și formelor de manifestare, inovație, creație, chiar cînd aceasta întîmpină rezistența rutinei sau obtuzității și inerția stereotipiei. Cînd cuvintele și actele individului izvorăsc din bune intenții, cînd *conținutul* este cinstit și curat, cînd persona-

---

[107] *Congresul al X-lea al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1969, p. 61.

[108] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. I, ed. a 2-a, București, Editura politică, 1960, p. 256.

litatea este identică în conţinut cu obiectivarea — contopire cu normele obşteşti —, trebuie să trecem cu vederea, să acceptăm ca naturale, aşa cum acceptăm ca naturală înfăţişarea fizică, *formele* proprii individuale prin care se exprimă o personalitate, indiferent de caracterul lor particular, uneori în zigzag. Cînd o colectivitate a ajuns prin experienţă proprie, desfăşurată în timp apreciabil şi nu fără plata erorilor, să dobîndească maturitate, ea dobîndeşte şi acea siguranţă de sine care îngăduie spaţiu larg liberei dezvoltări a personalităţii.

După cum se ştie, umanismul socialist se vrea integrat în istoria umanismului universal ; el se consideră purtătorul cel mai avansat al umanismului contemporan şi doreşte ca, pe lîngă marile valori etice pe care le-a putut aduce pe scena istoriei clasa muncitoare, să înveţe să preia şi să fructifice valorile spirituale zămislite pînă azi. Un aspect puţin abordat al acestui fenomen de înnoire şi de simultană integrare în istoria umanismului îl reprezintă, credem, chestiunea locului pe care îl ocupă valoarea libertăţii în sistemul de valori ale umanismului socialist. Din experienţa istorică a perioadelor în care s-a pus problema libertăţii individuale, credem că se poate degaja o experienţă crucială : aceea că libertatea individuală nu poate fi suplinită de alte valori sau bunuri, dar nici nu poate înlocui, ea singură, complexul de trăsături, calităţi sau valori pe care ni le sugerează noţiunea de personalitate.

Aş aminti pentru a ilustra experienţa aceasta crucială trei perioade istorice, în care s-a văzut limpede că libertatea individuală a putut degenera în excese individualiste, dispreţ asocial, aristocratic pentru ceilalţi, nepăsare sau desconsiderare a problemelor statului, a regimului politic, a maselor. Mă gîndesc la excesele din epoca Renaşterii, din aceea a romantismului şi la perioada din cultura europeană care a început cu Nietzsche pînă la începuturile existenţialismului subiectivist. Toate aceste perioade ne ilustrează, după cum au arătat marii gînditori, scriitori, pedagogi etc., că libertatea poate lesne luneca pe panta subiectivismului, utopismului sau anarhiei, cînd nu se contopeşte cu ţelurile sau normele sociale obiective ale maselor.

Concepţia marxistă despre raportul dintre personalitate (sau persoană) şi colectivitate a biruit cu timpul concepţiile subiectiviste, incapabile să înţeleagă că cheia problemei este simplă ca „oul lui Columb", dar nu fără un permanent efort : *echilibrul.* Căci, după cum au dovedit-o cu prisosinţă în zilele noastre sociologia, psihologia socială, practica pedagogică etc., libertatea individuală nu se poate lipsi de *aprobarea* şi *aprecierea* sau *valorizarea socială.*

Dialectica obiectivării are ca premisă situaţia reală a individului în societate, ea nu se poate aplica unui Robinson. În *Ideologia germană,* Marx şi Engels arată cît de absurdă şi de grotescă este stabilirea unei opoziţii metafizice între *interesul particular* şi *interesul general.* Dialectica ne permite să înţelegem că acest general este şi nu este individual, că datoriile, normele sociale sînt *în acelaşi timp* imperative şi posibile pentru fiecare individ sau vîrstă în parte. Dialectica marxistă nu neagă momentul contradicţiei dintre interesul individual şi cel general, dar îl consideră doar ca *moment,* care poate fi depăşit, integrat prin faptul că individul devine conştient, că sensul sau valoarea personalităţii nu poate fi garantată decît prin obiectivare, prin coincidenţa interesului particular cu cel general. De aceea Marx şi Engels consideră că „comportarea personală a individului trebuie neapărat să se obiectiveze..., transformîndu-se în relaţii sociale..." [109], dar fără să se renunţe la puterile şi la drepturile personalităţii.

Partidul nostru înţelege libertatea ca o capacitate creatoare, ca un stimulent şi o cale a dezvoltării personalităţii, care, pentru a deveni cu adevărat armonioasă, trebuie să fie preocupată *simultan* de propria dezvoltare şi de aceea a colectivităţii. Acest îndreptar etic tradiţional în cultura noastră naţională este afirmat cu tărie în expunerea din 3 noiembrie a tovarăşului Nicolae Ceauşescu : „...Noţiunea de umanism socialist... presupune o înţelegere mai complexă a omului în societate, luat nu ca individ izolat şi exagerînd trăsăturile sale individuale, ci ca om social aflat în strînsă legătură şi interdependenţă

---

[109] K. Marx şi F. Engels, *Opere,* vol. 3, ed. a 2-a, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 244.

cu semenii săi, cu interesele maselor largi populare. Umanismul socialist presupune... fericirea personală în contextul afirmării personalității întregului popor". [110]

Încă în concluzia la raportul prezentat Congresului al X-lea, tovarășul Nicolae Ceaușescu a dat o definiție luminoasă și multilaterală educației socialiste, conștiinței socialiste — laturi esențiale, inseparabile ale activității omului. Această caracterizare dată de către tovarășul Nicolae Ceaușescu esenței educării omului în societatea noastră este definirea lapidară a umanismului socialist, liber de îngustimile deformante ale concepțiilor care proslăvesc fie prosperitatea pur materială, fie un spiritualism de dată romantică.

Punînd în meritata lor lumină realizările, succesele istorice dobîndite de poporul nostru, sub conducerea partidului pe calea dezvoltării economice-sociale, programul Partidului Comunist Român privind activitatea ideologico-educativă, înfățișat de secretarul său general, centrează perspectivele și eforturile noastre în jurul acestei activități, pentru că, după cum se arată în expunere, „în noile condiții de dezvoltare a țării noastre, activitatea ideologico-educativă devine o puternică forță", iar „formarea omului nou, cu o înaltă conștiință socialistă, cu un larg orizont de cultură reprezintă un factor de prim ordin în întreaga activitate de transformare revoluționară a societății, de edificare a socialismului și comunismului" [111].

Considerînd cultura, știința și spiritul echității drept componente esențiale ale modelului uman în societatea noastră intrată într-o nouă etapă, considerîndu-le nu ca pe niște atribute spirituale ornamentale, ci drept necesități prioritare, documentul programatic al partidului nostru le consacră drept forțe motrice ale unei noi etape istorice și luminează din plin rolul care revine de drept, în concepția marxistă, conștiinței sociale, conștiinței socialiste, valorilor spirituale.

---

[110] *Plenara Comitetului Central al Partidului Comunist Român.* 3—5 noiembrie 1971, București, Editura politică, 1971, p. 71.

[111] *Op. cit.*, p. 12.

Acest rol indiscutabil al conştiinţei, al forţei spirituale, a fost permanent subliniat în documentele partidului nostru ; acest model a însoţit cu fidelitate programele şi măsurile care au dus la marile realizări economice, la profundele transformări în structura economică şi socială a României socialiste. Avîntul puternic al forţelor de producţie n-a fost conceput ca un scop în sine ; datele statistice asupra învăţămîntului şi culturii oglindesc mersul ascendent, succesele indubitabile înregistrate în ridicarea nivelului general de cultură.

Reliefînd aceste realizări, programul Partidului Comunist Român, înfăţişat de tovarăşul Nicolae Ceauşescu, examinează totodată, în spirit realist, critic şi exigent, o serie de lipsuri şi de greşeli pe care urmează să le înlăture intensificarea educaţiei ideologice : subaprecierea tradiţiilor naţionale, sociale şi progresiste, nesocotirea uneori a tradiţiilor şi condiţiilor concrete din România ; erori în îndrumarea activităţii literar-critice ; subaprecierea originalităţii şi capacităţii de invenţie şi de creaţie în ştiinţele tehnice ; insuficienţa atenţiei faţă de principiile eticii şi echităţii sociale ; recurgerea la şabloane şi la stil formalist în răspîndirea concepţiei marxiste despre lume şi viaţă.

Procesul transformării conştiinţei a milioane şi milioane de oameni este concretizat în program ca o condiţie *sine qua non* pentru ca aceşti oameni să devină făuritori ai unei noi societăţi. „Fără nici o exagerare — arată tovarăşul Nicolae Ceauşescu — trebuie spus că însuşi viitorul comunist al patriei noastre depinde de dezvoltarea cu succes a acestei munci", o muncă plină de răspundere şi de răbdare, menită să transforme conştiinţa şi conduita oamenilor, criteriile lor de viaţă şi comportamentul lor corespunzător cerinţelor unei societăţi socialiste dezvoltate multilateral şi nu numai economic.

O astfel de societate, deşi a înregistrat multe succese biruind greutăţile începuturilor, mai are totuşi încă mult de luptat împotriva mentalităţii individualiste, care se manifestă şi prin egoism şi atitudini arbitrare, apucături despotice, dispreţ faţă de semeni ca oameni, lăcomie, favoritism, încălcarea proprietăţii socialiste, abuzuri de diverse specii şi grade, nesocotirea principialităţii, lezarea demnităţii oamenilor şi alte tare morale. Programul ne

reaminteşte că instaurarea principialităţii, a legalităţii, a combaterii abuzurilor şi a neajunsurilor nu este numai sarcina unor organe juridice, ci şi datoria fiecăruia din noi.

Procesul transformării conştiinţei, care are ca far călăuzitor echitatea socialistă, nu este un proces spontan, care se petrece de la sine, ca o consecinţă automată a transformării bazei materiale. În program se spune foarte limpede : „Desigur, victoria socialismului, exproprierea expropriatorilor şi instaurarea proprietăţii socialiste au schimbat baza vieţii materiale, au înlăturat inegalitatea economică şi politică de clasă, au creat temelia dreptăţii sociale. Prin aceasta nu am soluţionat însă ansamblul problemelor sociale pe care le implică înfăptuirea plenară a principiilor socialismului şi comunismului. De aceea se impune să acţionăm în continuare pentru perfecţionarea organizării societăţii, a raporturilor socialiste dintre oameni, să aplicăm cu consecvenţă, în toate domeniile vieţii sociale, principiile echităţii socialiste“ [112].

Dar în concepţia partidului nostru, reafirmată de secretarul său general în expunerea programului, o altă latură, tot atît de însemnată, de nelipsit din conştiinţa socialistă la orice nivele, este concepţia materialist-dialectică. Ea este decisivă pentru cadrele de partid şi de stat în vederea înţelegerii legilor obiective ale dezvoltării sociale şi a sesizării tendinţelor şi a forţelor care se prefigurează în mersul ascendent al societăţii. Dar ea este hotărîtoare şi pentru omul de ştiinţă şi de cultură, care nu se poate mărgini la acumularea faptelor şi a experienţelor din natură sau laborator sau la înregistrarea faptelor de viaţă de către scriitorul dornic să-şi împrospăteze cunoaşterea vieţii.

În programul recent expus, personalitatea este definită prin componenta ştiinţifico-ideologică, prin cea social-politică şi cea cultural-profesională. De o deosebită importanţă ne apare faptul de a se lega în chip indestructibil *tipul nou de civilizaţie* spre care aspirăm cu *tipul nou de personalitate,* atunci cînd se arată în *program* că socialismul nu urmăreşte numai eliberarea de exploa-

---

112 *Op. cit.*, p. 40.

tare și asigurarea buneistări materiale, ci și scopul „de a făuri o civilizație spirituală, care nu se poate realiza decît prin formarea unui om nou, cu o înaltă conștiință și pregătire culturală și profesională, cu un profil moral politic înaintat“ [113].

Numai în chipul acesta, urmărind ca *toate* laturile personalității — profesional-creatoare, teoretică și etică — să se obiectiveze, să se contopească cu valorile societății socialiste, putem vorbi despre o concepție multilateral socialistă asupra personalității pe deplin adecvate unei societăți care își propune ca model o dezvoltare multilaterală. Neglijarea perfecționării profesionale continue, reducerea personalității doar la manifestarea părerilor proprii, chiar avînd la bază viziunea despre lume marxistă, n-ar putea satisface latura *eficienței concrete*, a participării intense la făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate, după cum simpla acumulare de cunoștințe, fără axa pe care o constituie însușirea *concepției* marxist-leniniste, ar trăda mărginirea intelectuală, empirismul, incapacitatea de interpretare a lumii, a complexității procesului istoric al lumii contemporane.

Dar nucleul viu, latura dominantă, coordonatoare, care fructifică atît aptitudinile creatoare, cît și o concepție științifică despre lume și viață, rămîne etosul prin capacitatea lui de obiectivare. Numai astfel personalitatea pe plan etic se manifestă ca sinteză între individ și valorile obiective sau țelurile societății noastre socialiste. Lipsite de suflul dăruirii de sine față de idealurile obștești, însușirile profesionale și creatoare rămîn însușiri parțiale, care contrastează cu modelul omului total, al personalității multilaterale.

Transformarea socialistă a conștiinței individuale, așezarea pe temelii trainice a muncii ideologice ca sarcină permanentă sînt țeluri care atrag după sine noi și importante preocupări pentru științele sociale, printre care ni se pare că trebuie subliniate cercetările de *psihologie socială, sociologie a moralei, pedagogie* și *etică*. Se impune studierea în spirit realist, pe de o parte, a trăsăturilor

---

113 *Op. cit.*, p. 20.

psihice şi morale ale diferitelor categorii sociale, profesionale, de vîrstă etc. în stadiul actual şi, pe de altă parte, prospectarea căilor şi a modalităţilor influenţării şi modelării atît a indivizilor, cît şi a opiniei publice în lumina formării personalităţii cu o conştiinţă socialistă. Există premise pentru realizarea acestui model ?

Am încercat să arătăm cu alt prilej (*Sensul vieţii în folclorul românesc,* 1957) ce elemente şi resurse viguroase există în *istoria* şi *creaţia* maselor din ţara noastră. Tradiţiile populare milenare ne dezvăluie un profil moral centrat în jurul solidarităţii, a intereselor, necesităţilor şi valorilor colective. Cercetarea folclorului românesc, ca şi a operei celor mai de seamă exponenţi ai culturii noastre naţionale, poate să ne ajute să înţelegem tenacitatea unui model de omenie care a întrupat cu înţeleaptă cumpănire nevoia afirmării de sine pe fundalul vieţii colective. Astăzi ne putem da seama că masele populare, în ciuda limitelor şi carenţelor ideologice determinate în trecut de asuprire şi de ignoranţă, au dovedit, prin fapte istorice şi prin creaţie spirituală, că au găsit de mult matca sigură a voinţei obşteşti.

Ca şi un om, o societate satisfăcută de sine, o societate care nu-şi mai propune ţeluri şi eforturi noi, etape noi, o societate sau o naţiune căreia nu-i mai pluteşte în faţă un model, un drum greu, dar suitor, este o societate sfîrşită. Istoricii civilizaţiei n-au dezvăluit totdeauna tîlcul adînc, marea importanţă a acestei voinţe de progres, a exigenţei faţă de sine a unei societăţi, voinţă care este nervul ei vital şi totodată justificarea ei în faţa istoriei civilizaţiei. Iar dacă nu reducem semnul unei civilizaţii înalte doar la opulenţă, dacă tipul subuman al lui Babitt — creaţie satirică a scriitorului american Sinclair Lewis şi exemplu de prosperitate elementară şi vulgară —, îl respingem ca pe o caricatură sau înfăţişare grotescă, atunci, fără să „alegem“ între cultură şi civilizaţie, între tehnică şi valorile spirituale, cum vor unii ideologi contemporani, ne mărturisim crezul într-un ideal armonios al echilibrului dintre civilizaţia materială şi cea spirituală.

Anii aceştia, ţara noastră, societatea noastră au păşit la înfăptuirea noului cincinal, care marchează o nouă etapă a evoluţiei sale economice-sociale şi spirituale :

etapa făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate. În expunerea din 3 noiembrie a secretarului general al partidului, tovarășul Nicolae Ceaușescu, este cuprinsă ca linie directoare tocmai accentuarea puternică a dezvoltării armonioase, multilaterale a societății noastre și a personalității ca model de viață al oamenilor care o alcătuiesc. Producția de bunuri materiale și dezvoltarea ideologică sînt concepute ca obiective majore simultane. Și, în modelul personalității, elementele de bază — cunoașterea politică, cunoașterea științifică și realizarea echității sociale — sînt concepute ca laturi indestructibil contopite în modelul omului socialist. Această viziune echilibrată, multilaterală, luptînd împotriva deformărilor modelului uman armonios, a fost caracteristică marilor epoci ale civilizației, alcătuind modelul umanist al personalității. Un astfel de model a stăruit și în perspectivele transformării societății și omului, așa cum au călăuzit ele lupta de decenii a Partidului Comunist Român.

7. ÎN LOC DE CONCLUZII. PERSPECTIVELE ANTROPOLOGIEI FILOZOFICE ÎN EPOCA NOASTRĂ. VALOARE ȘI NECESITATE

În cadrul antropologiei filozofice marxiste, *sensul* persoanei („destinul omului") este, evident, tot atît, dacă nu mai important, decît structura și situația ei. Sensul îl interesează pe fiecare în mod direct, personal, autobiografic, pentru că este legat de stima proprie, de „autoimagine", de nevoia împlinirii de sine, dar și de opinia celorlalți, de valorizarea, aprobarea și aprecierea socială.

Ni s-a părut însă că, teoretic, nu putem trece la problema personalității ca întrupare de valori înainte de a răspunde teoriilor care pun în discuție posibilul uman, capacitățile conștiinței, șansele folosirii valorice a „condiției umane", oricît de contradictorie, de eterogenă și de grevată de limite, obstacole și crize ar fi această structură sau „condiție umană".

N-am putut, de asemenea, apuca pe un drum mai scurt spre teoria personalităţii, spre finalul axiologic al antropologiei filozofice, fără să trecem prin analiza situaţiei, a determinismului social istoric, mai ales a atitudinilor şi doctrinelor care ilustrează tipologic situaţiile de răscruce ale istoriei. După cum am încercat să subliniem stăruitor de-a lungul lucrării de faţă, numai reliefînd adîncimea determinismelor — psihologic (subiectiv) şi social-istoric (obiectiv) — vom realiza amploarea şi strălucirea sobră a tot ceea ce se etajează sau se edifică deasupra şi nu în afara determinismelor.

Atît în partea întîi, cît şi în a doua, am încercat să arătăm că problema sensului este implicită în existenţialism, ba chiar şi în unele concepţii psihiatrice. „Viaţa" ca atare, homeostazia, adaptarea psihică şi existenţială, reprezintă o necesitate, care este totodată rădăcina valorilor. După cum s-a văzut încă din lucrările de tinereţe, Marx a sesizat hotărîtoarea sinteză dialectică dintre *nevoi* şi *valori*, concepînd însăşi realizarea de sine a omului ca o nevoie.

Dialectica necesităţii şi valorii se desfăşoară pe ambele planuri: subiectiv şi obiectiv. Ea este decisivă pentru concepţia marxistă despre personalitate.

Orice concepţie despre om şi personalitate — şi, în general, orice viziune filozofică — este istoric condiţionată, după cum şi modelele personalităţii au variat de la o societate la alta, personalitatea trăgîndu-şi sensul din capacitatea de răspuns la alternativele şi problemele constructive pe care i le pune istoria. Deşi am încercat să redăm cît mai mult din descoperirile lucide ale biologiei şi psihologiei contemporane, am subliniat permanent ideea marxistă că nu există o „natură umană" veşnică, nu există „omul" ca entitate metafizică, ci omul în situaţii social-istorice. Aceste situaţii concrete şi nu pironirea privirii asupra sa însăşi luminează opţiunile între care trebuie să se decidă „omul concret". Căci „omul concret" nu se reduce la o structură dată, ci implică şi direcţiile modelatoare pe care şi le alege, ba chiar şi le impune. Iar aceste modele nu reprezintă structura lui contradictorie, multiformă, ci o selecţie, o constelaţie de valori cerute de societate. Dar dacă diversele modele ale per-

sonalității au înflorit din solul realității istorice, din necesitatea istorică, din complexul socio-cultural al cerințelor ridicate imperativ de o clasă, o națiune sau o societate, valoarea personalității s-a definit și se va defini totdeauna pentru fiecare individ sau persoană, în virtutea valențelor lui proprii, ca un proces de obiectivare, de asumare a problemelor și a sarcinilor istorice date, dar realizate prin puterea lui demiurgică.

În chip paradoxal, se pare că tocmai într-o epocă de criză avem putința depășirii aporiei : valoare *sau* necesitate, încercînd să ne situăm nu „dincolo" de necesitate și de valoare, ci cuprinzînd întrepătrunderea lor dialectică. Omul se vădește a fi în aceeași măsură „o ființă lezată" după cum este o ființă creatoare, rațională și irațională, satisfăcută și neliniștită ; istoria spirituală ni-l arată „optimist și pesimist", însetat de absolut, dar și putîndu-și astîmpăra setea împlinirii de sine în apele relativismului, capabil de energie, dar și în stare să se lase vrăjit de doctrinele apatiei, împlîntat în realitate (nevoi, instincte etc.) și totuși dispus să recurgă la consolări fictive („virtutea" stoică, Nirvana budistă sau „lumea de apoi" a religiei etc.). Într-o formulă lapidară, atît psihologia, cît și istoria, atît determinismul subiectiv, cît și cel obiectiv ne arată că omul se întregește din *necesitate* și *valoare*, că el este simultan un „dat" și depășirea lui, că spiritul „împovărat de materie" poate transfigura structura și situația umană în sensul sau valoarea personalității. Numai într-o anumită viziune precumpănitor criticistă, nesatisfacția de sine și de existență ajunge să întunece orizontul etic. Părăsind optimismul naiv al altor vremuri, omul contemporan trebuie să se privească și să se aprecieze mai cumpănit, să recunoască faptul că el este frămîntat de problema integrării existențiale pe plan psihic și spiritual, a apărării sau a cuceririi existenței pe plan social-istoric, dar și de imboldul realizării de sine, al realizării valorice. *Existențial* și *axiologic* este omul atît prin „natura" (de fapt prin structura și situația lui), cît și prin tendința lui de împlinire, depășire și obiectivare. ***Psihologia ne poate spune doar că omul este o varietate de factori și de tendințe contradictorii ; antropologia filozofică ne arată că acestea devin soluții de viață***

şi table de valori în planul obiectiv la întretăierea dintre istorie şi etos.

În antropologia filozofică, cunoaşterea este inextricabil împletită cu valorizarea omului ; orice viziune despre om izvorăşte din dorinţa sau din voinţa de a-l influenţa şi modela. Cunoaşterea omului a fost dintotdeauna omeneşte valorizantă. În veacul al XVII-lea, analiza pătrunzătoare a lui Hobbes şi La Rochefoucauld reliefează *egoismul* ca trăsătură umană fundamentală. Renaşterea şi Descartes sărbătoresc *raţiunea* ca valoare şi trăsătură constitutivă, pe cînd alte epoci scormonesc *„mizeria"* fiinţei umane. În veacul al XVIII-lea, *interesul* trece pe primul plan. Unii gînditori (Montaigne) se bucură de analiza condiţiei umane, deci a *cunoaşterii*, alţii vor să demonstreze că „condiţia umană" cere neapărat *credinţa* (Pascal) ; unii exaltă *bucuria de viaţă* (Giordano Bruno), deşi îşi petrec mai toată viaţa în închisoare, alţii o blestemă, deşi reprezintă tipul filozofului-rentier (Schopenhauer) ; unii exaltă *libertatea alegerii*, alţii accentuează *determinismul biologic* sau cel istoric etc. Antropologia filozofică ar fi deci o rapsodie de răspunsuri contradictorii, de oglinzi deformante, ar fi lovită de „infirmitatea ideologică" de care se bucură unii cu atîta satisfacţie ?

Nu cumva, în ciuda divergenţelor şi unghiurilor de vedere antitetice, s-ar putea afirma că tocmai într-o epocă de răscruce cum este a noastră ne apropiem de imaginea globală, dialectică (pentru că este contradictorie şi multilaterală) asupra omului ?

Este greu de tăgăduit că într-o epocă de criză domneşte o anumită dezorientare şi confuzie : glasurile se învălmăşesc, iar stridenţa lor nu pare să fie o mărturie în favoarea „adevărului". Pentru epoci liniştite, „aşezate", desigur că nu ! Dar în epoci de criză adevărul poate fi rostit şi cu patimă, sau, mai corect, adevărul asupra omului se poate întregi din răspunsuri pătimaşe, din alternativele sau din viziunile antitetice pe care ni le înfăţişează epoca noastră de criză, ca şi istoria universală, prin prisma sociologiei istorice a atitudinilor şi a viziunilor despre lume. Marxismul oferă tocmai acest fir roşu călăuzitor, această metodologie obiectivă de *a înţelege* atitudinile valorizante sau devalorizante despre om, viaţă şi lume

ca obiectiv determinate şi ca „ideologice", ca justificări de atitudini şi valori.

Pot oare cuprinde categoriile Necesitate şi Valoare varietatea de aspecte contradictorii ale structurii umane şi ale atitudinilor pe care le-a luat omul în toate situaţiile istorice posibile ? Putem caracteriza etosul epocii noastre prin prezenţa definitorie a Necesităţii şi Valorii ca cei doi poli ai trăirii, finalizării, acţiunii, modelării ?

În gîndirea contemporană centrată în jurul problematicii omului, mai ales a etosului lui, cîteva poziţii (concepţii) importante barează calea înţelegerii dialecticii necesităţii şi valorii drept categorii ce sînt indestructibil legate una de alta : *valorismul, existenţialismul* şi *structuralismul*.

În zilele noastre, etica valorilor şi, în general, filozofia valorilor par să fie pe nedrept sau în parte uitate sau, în cel mai bun caz, trecute în umbră. Este de înţeles ca problemele arzătoare sociale şi politice legate de salvarea existenţei să abată atenţia de la problema valorilor. S-ar părea că cine trăieşte nesiguranţa chinuitoare a primejdiei războiului atomic sau lupta aspră împotriva exploatării şi asupririi nu este disponibil pentru „luxul" valorilor. Şi, totuşi, în întreaga lume clasa muncitoare menţine cu fermitate idealul îngemănat al cuceririi dreptului la viaţă, dar şi simultan al unei vieţi la nivel valoric. De aceea principiul axiologic încoronează filozofia marxistă ; elaborarea unei axiologii marxiste ne apare ca una dintre cele mai însemnate şi urgente sarcini teoretice ce ne stau în faţă. Iar în lumina actualităţii axiologiei capătă un viu interes dialogul critic cu concepţia valoristă, neokantiană şi fenomenologică.

Pe de altă parte, cu tot respectul pe care-l nutrim faţă de etica valorilor şi umanismul tradiţional centrat în jurul împlinirii de sine a omului, nu putem să nu remarcăm incapacitatea concepţiilor valoriste de a înţelege şi a cuprinde problematica existenţială atît pe plan subiectiv, cît şi obiectiv (social-politic). Instalaţi în „regnul valorilor", al esenţelor ideale, reprezentanţii valorismului au uitat de vîltoarea şi de încrîncenarea de pe pămînt, tot aşa cum în psihologie şi antropologie cei care îşi aţintesc privirea numai „în sus" spre valori, care văd

în om numai „simţ al valorii", „autodezvoltare" şi „desăvîrşire" dovedesc o penibilă şi oarbă ignoranţă a „părţii de umbră", a nevoilor, carenţelor, conflictelor, determinismelor şi limitelor „omeneşti, prea omeneşti"[114].

Analiza obiectivă a structurii şi a situaţiei persoanei ne arată că structura şi situaţia se află sub zodia sensului, că persoana se poate obiectiva, că antropologia filozofică trebuie să încheie cu teoria personalităţii sau a sensului persoanei. Nici o teorie cinică asupra limitelor subiectivităţii, egoismului etc., nici o negare nihilistă a realizărilor individuale şi colective nu va putea desfiinţa faptul ca atare al obiectivării, oricît s-ar înverşuna aceste concepţii să dezvelească mobilurile „impure" ale realizării valorilor. Că acest proces este „impur", adică eterogen şi contradictoriu, că rădăcina lui este necesitatea — subiectivă şi obiectivă —, aceasta este un *dat*, şi tocmai pe acest dat se poate construi o antropologie realistă. După cum nici o zugrăvire ditirambică a măreţiei omului, nici o exaltare narcisică, oricît de plăcută şi de stenică ar fi ea, nu ne poate face să trecem cu vederea tot ceea ce ne învaţă teoria dublului determinism antropologic, biopsihic şi social-istoric, care dezvăluie necesitatea ca rădăcină a valorilor.

Ultima parte a antropologiei filozofice ni se înfăţişează deci ca „teorie a personalităţii", dar ca teorie antropologică, în care nu va fi suficient să ne aplecăm asupra procesului *dezvoltării* psihice şi spirituale a individului, ci în care va trebui să analizăm *condiţiile* realizării valorilor spirituale ale epocii noastre, să le confruntăm cu alte tipuri de personalitate şi să le integrăm în sistemul general al valorilor. Este partea din antropologia filozofică în care se evidenţiază iarăşi latura socială, obiectivă a personalităţii, în care psihologia cedează *axiologiei*, concepută nu numai ca *sociologie a valorilor*, ci şi ca teorie a personalităţii, cu capacităţile ei de libertate, opţiune şi creaţie şi cu răsplata obiectivării.

---

[114] Am încercat schiţarea acestor probleme şi mai ales a principiilor „răfuielii" cu etica valorilor în *Introducere în etica nouă* (1946) şi în partea a III-a din *Problematica omului*.

După cum am încercat să arătăm în capitolul final al primei părţi, persoana nu este personalitate de la început, aprioric sau prin nu ştiu ce dar miraculos, ci *devine* personalitate atunci şi în măsura în care îşi orientează şi canalizează energia şi valenţele subiective în valori obiective, fără să se dizolve în „esenţe", aşa cum se tem existenţialiştii, ci păstrîndu-şi subiectivitatea: structura biopsihică, diferenţieri temperamentale, stil de conduită, particularităţi autobiografice, urmele propriilor experienţe şi crize, ale propriilor eşecuri şi victorii.

Teoria antropologică a personalităţii face joncţiunea cu valorile, dar nu cu orice valori de pe firmamentul axiologic, ci numai cu acelea care răsar din necesitatea istorică şi coincid cu posibilităţile sau cu necesitatea individuală. Numai etica şi axiologia pot porni *de la valori ca valori*, numai ele pot să descrie şi să analizeze structura şi funcţia valorilor morale, teoretice, estetice etc. Teoria personalităţii porneşte de la „indivizii reali vii" (Marx) cu capacităţile şi limitele lor variabile la infinit. „De la fiecare după capacităţi" traduce concepţia dialectică, realistă a marxismului despre realizarea concretă a valorilor de către fiece personalitate în parte.

Ideea de model nu se confundă cu a unui tipar. Modelul sau complexul de valori reprezintă potenţarea ideală, maximală, dar totodată abstractă, generală a cerinţelor şi aspiraţiilor unei societăţi. În realitate, fiecare personalitate întrupează, pe baza aptitudinilor, vocaţiei, educaţiei etc., acea zonă din complexul valorilor care corespunde valenţelor lui.

După cum am încercat să arătăm în capitolul final al primei părți, persoana nu este personalitate de la naștere, apriori sau prin nu știu ce dar miraculos, ci devine personalitate numai și în măsura în care își orientează și canalizează energia și valențele subiective în valori obiective, fără să se dizolve în „esențe", așa cum voiau esențialiștii, ci păstrându-și subiectivitatea sa unică [?], diferențierile temperamentale, așa de evidente în particularitățile autobiografice, urmele propriilor experiențe, ale crizelor, ale propriilor eșecuri și victorii.

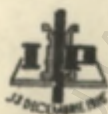
Teoria antropologică a personalității face joncțiunea cu valorile, dar nu cu orice valori de pe firmamentul axiologic, ci numai cu acelea care răspund necesității istorice și coincid cu posibilitățile sau cu necesitatea individuală. Numai etica și axiologia pot pune de la în-[?] ce valori, numai ele pot să descopere și să analizeze structura și funcția valorilor morale, teoretice, estetice etc. Teoria personalității pornește de la „individul" real, viu [?], cu capacitățile și limitele lui variabile la infinit. De la această dublă capacitate, traduce concepția dialectică [?] a umanismului despre realizarea concretă a valorilor de către fiecare personalitate în parte.

Ideea de model nu se confundă cu aceea de tipar. Modelul sau complexul de valori exprimă potențele ideale, maximale, dar totodată abstracte, generale a capacităților și aspirațiilor unei societăți. În realitate, fiecare personalitate în raport [?] pe baza aptitudinilor, vocației, educației etc., acea zonă din complexul valorilor care corespunde valențelor lui.

Cuprins

Redactor: ALEXANDRU GHEORGHE
Coperta: VALENTINA BOROŞ
Tehnoredactor: FLORIAN SĂPUNĂRESCU

Apărut — decembrie 1972
Coli editură 16. Coli tipar 18.



Bucureşti
Republica Socialistă România

Lei 8,25